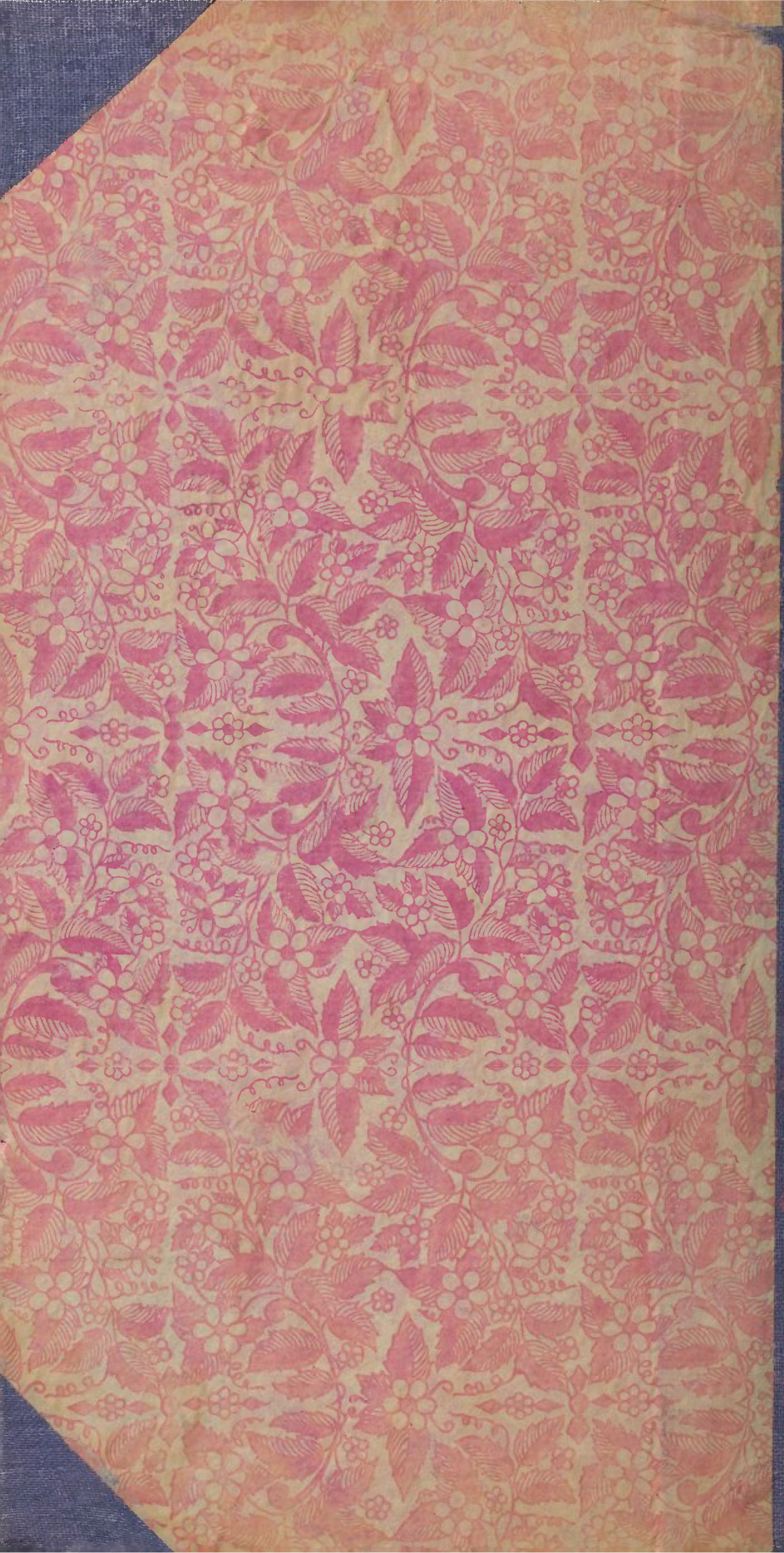



IN DOMINO CONFIDO
GRANDESCUNT AUCTA LABORE

بدور الاهلة من ربط المسائل بالادلة

بُدُورُ الأَهِلَّةِ مِنْ
رَبْطِ المَسَائِلِ بِالأَدِلَّةِ

تأليف

السيد الكريم ذي الحسب الصميم المؤيد بالتكريم والتعظيم

مولانا الملك المفخم النواب سيد محمد

صديق حسن خان بهادر

نواب بهوپال المعظم فسح الله

في مدته وبارك في علومه

وعُدَّتِه

طُبِعَ في المطبع الشاهجهاني الكائن في بهوپال المحمية

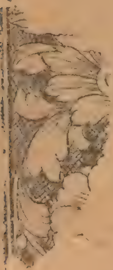
بادارة العبد الضعيف محمد عبد المجيد خان مدير

المطابع الرياسية في سنة ١٢٩٨ الهجرية

فهرس مضامين الجزء الاول من كتاب بدور الاهلة من ربط المسائل بالادلة

کتاب

تمت



قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله

الحمد لله که درین ہندی زبان کتاب مستطاب حاوی احکام سنت وکتاب در عبادات ومعاملات مسمی به



بعهد سعادت مهد تاج هند نواب شاهجهان بیگم صاحبه والیه بهوپال باهتمام بنده رحمان محمد عبد المجید خان

در مطبع شاهجهانی در سنه ۱۲۹۷ھ [illegible] طبع بر رو کشید

بسم الله الرحمن الرحيم

مضغهٔ گوشت و نیایش حق جل و علا و پارهٔ نی و ستایش مصطفی آن ناتوان و این شگافته زبان
ازان چه خیزد و ازین چه کشاید قصه کوتاه الحمد لولیه و ربه والصلوة علی رسوله و نبیه و حبه
و علی اله و صحبه و حزبه سپس سیزده صد سال ست که خداوند رحمت پیوند عموم رحمت خود بر
جهانیان روشن تر کرد و سعت فضل بر عالمیان پیداتر فرمود آن عموم رحمت چیست حضرت رحمة للعالمین
را فرستادن ست آن سعت فضل کدام ست اسلامیان را با فضل ملل برگزیدن و باکرم نحل و احق
ادیان سربلند فرمودن صولت این راستین ملت سر بفلک اطلس کشید و شوکت این نوشین شریعت
از همه شرائع روی زمین درگذشت و فی الجمله چارسوی هفت کشور را درگرفت تا بحکم ایثار خلق بر حق
و تقدیم عاجل بر آجل دولت اسلامیان پس از شش صد سال هجرت از هم پاشید و غربت اسلام
روز افزون شدن گرفت امروز که سنه ۱۲۹۶ از هجرت خیر البشر ست صیغهٔ منتهی الجموع اسلامیان در اقالیم
سبعه بست و دو کرور و شصت و هفت لک هفتاد و نه هزار و هشت صد نفر میان مرد و زن و کودک
بیش نیست و سائر افراد بشر با اختلاف هنجار و کردار و تباین شیوه و گفتار که یک ارب چهل و سه کرور
نود و یک لک چهل و پنج هزار و شش صد نفر باشمار مذکور باشد همه را باستثناء اسلامیان کیش کفر و
کافری ست و ازین جموع مکسرهٔ اسلام اگر هفتاد و دو ملت باطله را برانداز[1] و تنها از فرقهٔ ناجیه

[1] interlinear: ی

اہل سنت وجماعت حساب برگیری مشتی از خروار باشد واندکی از بسیار برآید از ان میان چون تنہا سنت آشنایان را برشمری اقل اجیال وایسر اقبال ہمین گروہ سعادت پژوہ خواہد بود و قلیل ما ہم وقلیل من عبادی الشکور ہمانا درین دور پسین کہ ما درانیم از کار بستن باوامر ونواہی کتاب عزیز جز اسمی نماندہ واز اعتمال بسنت مطہرہ جز رسمی باقی نیست تا منظور حق سبحانہ درین میان چیست وبیشتر گرفتاران دام این فتنہ اہل علم اند ویژہ مقلدۂ ائمۂ اربعۂ ارجمند علیہم الرحمۃ کہ جز اظہار خلاف وجدل کمالی دیگر حاصل ندارند وغیر از فکر حط وشکست یکدیگر کار وباری آخر نشناسند الا من عصمہ اللہ حضور ساعت کبری سایہ گستر مفارق عالمیان ست وآثار قیامت عظمی ہمدوش مقاصد زمانیان کار آگہی باید کہ درین طوفان بدعت شناوری سنت مطہرہ فرماید وفہم پویندی شاید کہ درین آشوب ملت ہزیمت بدع از دست او آید آز خلاف این وآن بگسلد واز جدل من وتو نظر بر دارد وباکتاب عزیز آشنا باشد وسنت پاک را شناسا لوم لائم چیست وطعن طاعن کدام ست

بیا ای عشق رسوائی جہانم کن کہ پیچیدست
نصیحتہای بیدردان شنیدن آرزو دارم

ولیکن کہ او سبحانہ وتعالی مصطفی را صلعم فرمود یا ایہا النبی بلغ ما انزل الیک من ربک فان لم تفعل فما بلغت رسالتہ واز علم پویندان کتاب پیمان بیان برگرفت وعہد عدم کتمان ستاند وگفت واذ اخذ اللہ میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ للناس ولا تکتمونہ سپس چنین ارشاد کرد ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات والہدی من بعد ما بیناہ للناس فی الکتاب اولئک یلعنہم اللہ ویلعنہم اللاعنون ناچار علمای حق در صدع بحق ومحق باطل معذور اند ودر ابلاغ مراتب اتباع بخلق چہ نزدیک وچہ دور مجبور

رباعی

قرآن وحدیث مایۂ خاطر ماست
پیرایۂ جملہ باطن وظاہر ماست
من خطبۂ سنتش بلب داشتہ ام
نقد سخنم سکۂ پیغمبر ماست

ودر حدیث آمدہ لا یزال طائفۃ من امتی منصورین لا یضرہم من خذلہم حتی تقوم الساعۃ واین را ترمذی از قرہ بن ایاس روایت کردہ وحسن صحیح گفتہ ابن المدینی فرماید ہم اصحاب الحدیث واین اشارت پر بشارت دلیل ست بر آنکہ عصابۂ سنت بر جملہ طوائف ظفریاب باشد وہمچنین در خبرست از معاویہ کہ گفت شنیدم نبی را صلعم می فرمود لا یزال من امتی امۃ قائمۃ بامر اللہ لا یضرہم

من خذ لهم حتى ياتي امر الله وهم على ذلك واين حديث متفق عليه بخارى ومسلم ست
پس خوشا حال سعادتمندى كه ادلهٔ نيرهٔ قرآن وحديث را كه مصداق ليلها كنهارها ست برآراى
راى آرايان برگزيند واز اسمعه بودن باهواى هواهوايان كه مصداق افرايت من اتخذ الهه هواه
در ظاهر و باطن رهائى جويد رباعى

از علم حديث دل اگر نتوان كرد — سوداى سخن ز سر بدر نتوان كرد
بار اى كسان عمر بسر ميگردد — ضايع ترا زين عمر بسر نتوان كرد

وخنك چشم تأمل انديشى كه خبر پر اثر انس رضى الله عنه را كه بلفظ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره نزد ترمذى ست پيش نظر داشته اسپ همت
در ميدان اتباع سنت جولان دهد رباعى

گفت آن بت تقليد قرين تو منم — غمگين منشين كه همنشين تو منم
سنت گفتا كه اين چه اسلام بود — دلشاد نشين نقش نگين تو منم

وكيف كه او سبحانه زنهار از احدى تقليد احدى از ائمه باتفاق ائمه نخواسته وانچه از ما طلب كرده
پيروئى ظواهر كتاب ونصوص سنت مستطاب ست پس بس چنانكه الا انى اوتيت القرآن ومثله
معه كه نزد ابوداود ودارمى مرفوعا از مقدام بن معديكرب مروى ست بران دلالت دارد وحديث
جابر نزد مسلم بلفظ اما بعد فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه
وسلم وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة مؤيد اوست پس واى بر حال كسى كه خير حديث
وخير هدى را گذاشته دست بدامن محدث وبدعت زند واز تمسك بسنت ويژه نزد فساد امت
كه بران وعدهٔ اجر صد شهيد آمده وبيهقى در كتاب الزهد بروايتش از حديث ابن عباس پرداخته ممتنع گردد

تا شد ز خرد شگفتگى حاصل تو — شد سنگ ز بار رفته آب وگل تو
اين حال نصيب هيچ مقهور مباد — سررشته رهاى شد نفس در دل تو

بنا على ذلك درين نامهٔ نامى وگرامى صحيفه كه نامزد است به **بدور الاهلة من ربط
المسائل بالادلة** نظر بر رفاه عام جادهٔ مطالب خاص پيمودم وخليجى از سيل جرار برين حدائق
از بار روان نمودم ودر مسائل مختلفه از عبادات ومعاملات باندازهٔ فرصت وقت وقدر فراغ مدت

بتمییز حق ابلج از باطل بجلج پرداختم رباعی

آن باده که در خمکدهٔ تحقیق ست — میناست کتاب و سنتش ابریق ست
قرآن و حدیث حجت خالص ماست — تصدیق نخستین ز دل صدیق ست

و بفحوای فعند نا بثالث از برای رسالهٔ النهج المقبول من شرائع الرسول و کتاب عرف الجادي من جنان هدي الهادي که درین زمان از خامهٔ شیوا بیان دانشمند سعادت پیوند کامگار نامدار گرامی فرزندم **ابو الخیر میر نور الحسن خان** کان الله له فی کل شان ریخته مستظهری برآورده‌ام احکام عبادات و مسائل معاملات را با ایجاز عبارت و قصر اشارت در پیرایهٔ ابحاث فرو ریختم و چراغ نامهٔ عجبی از برای یاران حال و استقبال در بزم فقه سنت برافروختم رباعی

ای دشمن هدی احمدی پشت به پشت — جز باد خرد نباشدت اندر مشت
ایمن منشین تیغ رسول الله ام — من عاشق سنتم ترا خواهم کشت

نیمهٔ ماه ربیع الاول بود که نگارش این همایون نامه صورت آغاز بست و نزد انتصاف شهر جمادی الآخره بعرض مدت سه ماه بلا کم و کاست غازهٔ انجام بر روی مالید و لله الحمد درین نسخه حکمی نیابی که دلیل از کتاب و سنت همراه نداشته باشد و مسئله نه بینی که اصول شریعت حقه گواهش نبود سراپایش همه بازبستهٔ نصوص صحیحهٔ ثابته و اصول موصلهٔ فقه حدیث ست و تمامهٔ آن از بای بسم الله تا تای تمت دست در آغوش ادلهٔ نیرهٔ کتاب و سنت هرگز از باد صحرای رای دران آسیبی نه بینی و دانه از خرمن تقلید در کشتش نه چینی ع

چو غلام آفتابم همه از آفتاب گویم — نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

و این نیست مگر از برکات دراست کتاب سماوی و سنت نبوی و حسنات مزاولت دواوین حدیث مصطفوی ع

هو الغفور ز جوش شراب می شنوم — صریر باب بهشت از رباب می شنوم
تفاوت ست میان شنیدن من و تو — تو بستن در و من فتح باب می شنوم
صدای شهپر جبریل عشق هر ساعت — ز جنبش دل پر اضطراب می شنوم

و با لجمله تصویر این هیولی از همچو من ناتوان خاطر پریشان درین دور آخر زمان که با هزار فتنه همقرین ست و درین هنگام ذهاب علم و غلبهٔ جهل که مکائد ابلیس لعین هر فرد بشر را در کمین جز لطف صرف و مهر فقط و عطف محض و کرم قح و رحمت بحت رب العالمین دیگر چه میتواند شد ورنه من بی مایه کجا و جمع این سرمایه از کجا ع

بخیال چشم که میزند قدح جنون دل تنگ ما　　که هزار میکده میدود برکاب گردش رنگ ما

بحضور نزاویهٔ عدم زده ایم بر در عافیت　　که ز منت نفس کسی نگداز د آتش سنگ ما

کسی از طبیعت منفعل بکدام شکوه طرف شود　　نفس آبشار عرق مکن ز حدیث غیرت جنگ ما

الحاصل آنچه درین کتاب بزبان خامه سپرده آمده همه عصارهٔ قرآن وحدیث ست از تقلیدات اقوال رجال وتفریعات قیل وقال دران اثری وعینی نیست وهرچه نگاشتهٔ بنان صدق بنیان گردیده همه ثمرهٔ شجرهٔ جد واجتهاد در فهم کتاب وسنت ست از آلایش رای وهوای ما وشما دران ریبی وشینی نه

دل تقلید پیوند آتش افسرده را ماند　　زبان ساکت از سنت چراغ مرده را ماند

وازانجا که بنا راین کاخ بلند از براهین کتاب وحدیث ارجمند ست ناگزیر شد ازانکه در آغاز این تالیف دستانی لطیف از حقیقت اجتهاد وتقلید بعنوان مقدمة الکتاب گفته آید وغبار این بیابانها تن از خاطر سنت پیوستگان شسته شود

تا خاطرت ز علم سخن بید ماغ شد　　چندان نشست رای که بر سینه داغ شد

واقل فوائد این تمهید آنست که ناظر غیر مناظر این صحیفه را در کار بستن باتباع ادله ترددی بخاطر راه نیابد وتفریعی از فقه رای راهزن جادهٔ اعتصامش نگردد

جماعه که ز تاثیر فقه در جوش اند　　بمرگ رای خرد پروران سیه پوش اند

خلاف زمرهٔ سنت که از ازل بخواب　　بمهر خیمه بشر خویشتن فراموش اند

مقدمه در بیان حقیقت تقلید واجتهاد وانچه بدان نزدیک ست **فصل** تقلید نزد اهل لغت ماخوذ از قلاده ست که انسانی غیر خود را بدان مقلد سازد وتقلید هدی که میگویند از همین جاست گویا مقلد این حکم را که دران تقلید مجتهدی کرده قلادهٔ گردن آن مجتهد ساخته ودر اصطلاح کار کردن ست بسخن غیر بغیر حجت وخارج شد باین قید عمل بقول رسول خدا صلعم وعمل باجماع نزد کسیکه قائل بحجیت اوست وعمل عامی بقول مفتی وعمل قاضی بشهادت شهود عدول که برین همه ادلهٔ کتاب وسنت دال ست واجماع واقع وهمچنین خارج ست از تقلید قبول روایت رواة بنا بر دلالت دلیل بر وجوب قبول ووجوب عمل بر روایت ونیز روایت قول راوی نیست بلکه قول مروی عنه ست وهو رسول الله صلعم وابن همام در تحریر گفته تقلید عمل ست بقول کسیکه قولش یکی از حجتها نیست بلا حجت واین حد احسن

از حد سابق ست و قفال گفته تقلید پذیرفتن قول قائل ست و تو نمیدانی که از کجا گفته و شیخ ابو حامد
و استاذ ابو منصور گویند تقلید قبول رای کسی ست که حجت از برای او قائم نیست بلا حجت و هر که
نصیبی از علم و حظی از فهم دارد میداند که تکالیف ثابته در کتاب و سنت لازم هر عاقل بالغ ست
هیچیکی هر که باشد از دائرهٔ لزوم این تکالیف بیرون نمی تواند رفت مگر آنکس که دلیل تخصیصش کند
و تکالیف ضروریه نسبت بجمیع تکلیفات اقل قلیل و اندر نادر ست و آنچه بسیار ست تکالیف ظنیه ست
استاذ ابو اسحق گفته بر منع تقلید در اصول دین اجماع اهل علم از اهل حق و غیرهم ست و ابن القطان
گوید خلافی در امتناع تقلید در توحید معلوم ندارم و ابن سمعانی حکایتش از جمیع متکلمین و طائفهٔ از
فقها کرده و امام الحرمین در کتاب شامل گفته جز حنابله قائلی بتقلید در اصول نیست و اسفرائنی
گفته مخالف نیند دران مگر اهل ظاهر و ابن حاجب جز عنبری از دیگری حکایت خلاف دران نموده
و در محصول از فقهاء کثیر حکایتش کرده و مذهب جمهور خروج مسائل اصول دین و اصول فقه از
دائرهٔ تقلیدات ست و دلیل ایشان آنست که امت مجمع ست بر وجوب معرفت او سبحانه و این
معرفت بتقلید دست بهم نمیدهد زیرا که نزد مقلد جز اخذ بقول مقلَّد دیگر هیچ نیست و نمیداند که قول
آن مقلد صواب ست یا خطا و در فروع از برای غیر مجتهد جائز داشته اند لیکن حق آنست که ناجائز ست
و باین رفته اند جمهور و قرافی گفته مذهب مالک و جمهور علماء وجوب اجتهاد و ابطال تقلید ست و ابن حزم
ادعاء اجماع بر نهی از تقلید کرده و روایتش از مالک و ابی حنیفه و شافعی نموده و شوکانی رح در قول
مفید نصوص ائمهٔ اربعه که مصرح بنهی از تقلید ست ذکر فرموده حاصل آنکه منع از تقلید اگر اجماع نباشد
باری مذهب جمهور ست و هو الحق و هر که در حکایت منع از ان اقتصار بر معتزله کرده وی از اقوال اهل علم
درین مسئله کما ینبغی بحث نکرده و وجوب تقلید مطلقا محکی از بعض حشویه ست و اینان نظر را حرام گردانند
گویا بجهل خود قانع نشده بایجاب جهل بر غیر خود رفته اند چه تقلید نزد جمهور اهل علم جهل ست نه علم و
جمعی بتفصیل قائل شده و گفته که بر عامی واجب و بر مجتهد حرام ست و بسیاری از اتباع ائمهٔ اربعه بهمین
جانب رفته اند و این اتباع ائمه که قائل باین سخن اند مقر اند بر انفس خود بمقلد بودن و معتبر در خلاف
قول مجتهدین ست نه قول مقلدین و هر که می گوید که حجت این قول اجماع بر عدم انکار بر مقلدین ست مرادش
اگر اجماع صحابه ست پس لفظ تقلید بگوش صحابه نرسیده تا بجائز گفتنش چه رسد همچنین تابعین هرگز لفظ

تقلید نشنیده اند و نه این محدث در ایشان ظاهر گشته بلکه مقصرین در زمن صحابه و تابعین سوال مسئله
پیش آمده از عالم میکردند و آن عالم در جواب ایشان روایت نصی از کتاب و سنت می نمود و این
تقلید نباشد بلکه از باب طلب حکم خدا در مسئله و از وادئی سوال از حجت شرعیه ست و مقلد کسی ست که
عمل برای غیر بغیر مطالبه حجت میکند نه بر روایت و اگر مرادش اجماع ایمهٔ اربعه ست پس معلوم ست که
هر چهار امام از تقلید خود و غیر خود نهی کرده اند و هر که در عصر ایشان بود لم یزل انکار شدید بر تقلید میکرد
و اگر مراد اجماع مقلدین ایمهٔ اربعه ست پس معلوم ست که خلاف مقلدین معتبر نیست تا بانعقاد اجماع
بقول این مساکین چه رسد و اگر مراد اجماع غیر مقلدین ست پس آنهم ممنوع ست زیرا که همواره اهل علم
در هر عصر منکر تقلید بوده اند و این را هر عارف باقوال اهل علم میشناسد حاصل آنکه مجوز تقلید حجتے که
اشتغال بجوابش زیبد نیاورده تا بجوابش چه رسد چنانکه علامهٔ شوکانی در ادب الطلب بایضاحش
پرداخته و آنکه فهم مقصرین از برای نصوص شرع مستبعد داشته و این قصور فهم و بعد ادراک را مسوغ
تقلید دانسته اند پس چنین نیست بلکه اینجا میان تقلید و اجتهاد واسطهٔ هست که آن پرسیدن جاهل از
عالم از شرع در امور پیش آینده باشد نه پرسیدن از رای بحت و اجتهاد محض او و برین بود عمل مقصرین
صحابه و تابعین و تبع ایشان و هر چه اهل این قرون ثلثهٔ فاضله را گنجایش کرد اگر پس آیندگان ایشان را
نگنجد فلا وسع الله علیهم زرکشی در بحر از مزنی نقل کرده که هر که حکم بتقلید کند او را می باید گفت حجتی میداری
اگر گوید دارم خودش ابطال تقلید کرد زیرا که موجبش نزد وی این حجت ست نه تقلید و اگر گوید ندارم
و ندانم می باید گفت که چون حجت ندانی و نداری پس اراقت این همه دماء و اباحت این همه فروج و
اموال چراست حالانکه او تعالی این اراقت و اباحت را بدون حجت حرام ساخته اگر گوید که من اصابت
خود میدانم گو حجت نشناخته باشم زیرا که معلم من از کبار علماء ست پس می باید گفت که تقلید معلم معلم تو
اولی تر از تقلید معلم تست چه وی قائل بحجتی ست که از معلم تو مخفی ست چنانکه معلم تو قائل بحجتی شده که
بر تو مخفی ست اگر گفت آری پس تارک تقلید معلم خود شد و بتقلید معلم معلم رفت همچنین تا آنکه این سلسله
بیکی از علماء صحابه منتهی گردد و اگر اباکند نقض قول خود کرده باشد و گفته آید که تقلید کم علم روا داری و
تقلید کثیر العلم جائز نمیداری این چیست باآنکه آنحضرت صلعم از زلهٔ عالم تحذیر کرده و ابن مسعود گفته
لایقلدن احدکم دینه رجلا ان آمن آمن وان کفر کفر فانه لا اسوة فی الشر انتهی و ازین باب ست قول شاعر

وما انا الا من غزیة ان غوت غویت وان ترشد غزیة ارشد
و در تتمهٔ این کلام مزنی می توان گفت که چون انتها سلسله بعالی از صحابه شد می باید گفت که این
صحابی علم خود از اعلم بشر که فرستادهٔ خدا بسوی عباد و معصوم از خطا در همه اقوال و افعال و اصدار
و ایراد وست فرا گرفته پس تقلیدش اولی تر از تقلید صحابی باشد زیرا که انچه باین صحابی از اعلم بشر رسیده است
شعبه از شعب علوم اوست و خود از عصمت هیچ بهره ندارد و حق تعالی قول و فعل او را بر
احدی از مردم حجت نساخته و رأی مجتهد نزد عدم دلیل اگر رخصت ست از برای مجتهد ست
بلاخلاف دیگری را در هیچ حال بدان کار بند شدن جائز نیست و هر که مدعی جواز باشد دلیل
آرد و لا محالة از اتیان دلیل عاجز شود و چون از آوردن برهان بعجز گراید تقلید باطل شد
زیراکه تقلید عبارتست از عمل برای غیر بدون حجت **فصل** اجتهاد در لغت ماخوذ از جهد بمعنی
مشقت و طاقت ست پس مختص باشد بانچه دران مشقت بود و هر چه بی مشقت باشد ازان خارج
است رازی در محصول گفته اجتهاد در لغت عبارتست از استفراغ وسع در هر کار که باشد چنانکه
گویند که در برداشتن بار گران کوشش بسیار بکار آورد و نگویند که در حمل نواة استفراغ وسع کرد
و در عرف فقها استفراغ وسع در نظر ست در انچه ملامتی در استفراغ وسع لاحقش نگردد و این ست
راه و مسائل فروع و از ینجاست که این مسائل را مسائل اجتهاد نامند و ناظر را درین مسئله مجتهد خوانند
و حال اصول اینچنین نیست انتهی و تحقیق حق درین مسئله در کتاب ارشاد الفحول و ادب الطلب و حصول
المامول با شروط اجتهاد و ذکر قول راجح اندرین باب با بیان مراتب مجتهدین و هر چه محتاج الیه هر واحد
از اهل اجتهاد ست بر وجه غیر مسبوق الیه مذکور ست و مسئله مصیب و مخطی بودن هر مجتهد مختص بمسائل
شرعیه ست نه بعقلیه و خود عقل را دران مدخلی نیست و اشعری و باقلانی و جمهور بآن رفته اند که مسائل
شرعیه دو گونه ست یکی آنست که قطعی معلوم بضرورت دینیه باشد همچو نماز پنجگانه و روزهٔ ماه رمضان
و تحریم زنا و شرب خمر درین قسم هر مجتهد مصیب نیست بلکه حق دران واحد ست هر که موافق آن افتاد
مصیب شد و هر که مخطی گردید وی معذور نیست بلکه آثم ست و اگر دران مسئله دلیلی قاطع ست و مسئله
از ضروریات شرع نیست میتوان گفت که مخطی آثم ست یا مخطی آثم نیست دیگر آن مسائل شرعیه ست
که دران دلیلی قاطع نبوده ست اینجا مذهب اکثرین آنست که هر مجتهد مصیب ست و حکاه الماوردی

والرویانی عن الاکثرین ومذهب ابوحنیفه وشافعی ومالک واکثر فقها آنست که حق درینجا در یکی از
اقوالست وآن قول نزد ما متعین نیست اگر متعین بودی تعدد او بیجا نه ست زیرا که محالست که شی واحد
در زمان واحد از برای شخص واحد حلال وحرام باشد وسخن درین مسئله دراز ست واقوال مختلفین درین
مسئله در ارشاد الفحول مذکور و هر طائفه از برای قول خود بچیزی استدلال کرده که حجت بدان قائم نمی شود
ولکن درینجا دلیلی ست که برفع نزاع وایضاح حق می پردازد وبعد ازان ترددی از برای متردد
وریبی از برای مرتاب باقی نمی ماند وآن دلیل حدیث عمرو بن العاص وابی هریره ست مرفوعا نزد
بخاری ومسلم وغیرهما بلفظ اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حکم فاجتهد ثم
اخطا فله اجر ودرین حدیث دلالت روشن ست بر آنکه مجتهد مصیب او را دو اجر ست ومجتهد مخطی را یک اجر
واو را مخطی نام کرده ویک اجر از برای او مقرر گردانیده پس مخالف حق بعد از اجتهاد مخطی ماجور ست
واین حدیث رد ست بر کسیکه او را مصیب میگوید وهمچنین رد می کند بر هر که او را آثم میخواند واین رد
بین ودفع ظاهر ست وحاکم ودارقطنی اخراجش از حدیث عقبة بن عامر وابی هریره وابن عمر باین لفظ
کرده اند اذا اجتهد الحاکم فاخطا فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور حاکم گفته صحیح الاسناد ست
ودر سندش فرج بن فضاله ضعیف ست لیکن ابن لهیعه متابعت او بغیر این لفظ کرده واحمد از حدیث
عمرو بن العاص روایتش باین لفظ نموده ان اصبت فلك عشرة اجور وان انت اجتهدت فاخطات
فلك حسنة واسنادش ضعیف ست وقول باولویت تقلید مبنی بر جواز تقلید ست وگذشت که تقلید
جائز نیست وجماعتی تقلید امام معین واجب گردانیده وکیا هراسی بترجیح این قول پرداخته وجماعتی
دیگر گفته واجب نیست وابن برهان ونووی همین قول را ترجیح داده اند ویالله العجب من عالم
ینسب الی العلم یحکم باولویة التقلید لمعین جزافا بلا برهان من عقل ولا شرع وعجب تر ازین
حکم قول بایجاب تقلید شخصی ست با آنکه این ایجاب جز تقول بر خدا بانچه نگفته چیزی دیگر نیست بلکه از
باب ایجاب بدعتی ست که در عصر صحابه وعصر تابعین واتباع ایشان نبود وشگفت تر ازینهمه عجائب قول
ابن منیر ست که دلیل مقتضی التزام مذهب معین ست بعد از ائمه اربعه نه قبل از ایشان آمی کاشش
معلوم میشد که آن دلیل چیست حال آنکه او تعالی ادله شرع را ازچنین دلیل وعلماء دین را از مجتهدین
از قول چنین تفصیل علیل صیانت فرموده ودامن اسلام را از غبار چنین ظنون فاسده پاک وصاف

نداشته شاید این سخن از بعض مقلدوست که آنرا ابن منیر بدون حجت نیره ودلیل گمان کرده واگر
گیرند که این تقلید مشئوم قربتی از قرب شرعیه وطاعتی از طاعات الٰهی ست تاهم مجرد نیت قبل از عمل
موجب لزومش از برای ناوی ومقتضی تحریم انتقالش ازان نیست تا بالتزامش در اصح الاقوال
چه رسد حاصل آنکه اینهمه مسائل باسرها از صحرای تخبط در بدع وتجری بر شریعت مطهره ست نسبت
چیزیکه از شریعت نیست بلکه نسبت بانچه معاند ومضاد شریعت ست وجماعتی بسوی تفصیل رفته
وگفته اگر عمل بمسئله کرده ست انتقال جائز نیست واگر نکرده ست جائز ست ونزد بعض اگر بعد
از حدوث حادثه که دران تقلید نموده عمل کرده ست انتقال ناجائز باشد ورنه جائز ست واین
مختار امام الحرمین جوینی ست وگفته اند اگر بر ظنش غالب شود که مذهب غیر امام او درین مسئله اقوی
از مذهب امام اوست جائز باشد ورنه ناجائز وایقول قدوری حنفی ست ونزد بعض اگر منتقل الیه
ناقض حکم باشد انتقال جائز نبود ورنه جائز باشد واین مختار ابن عبد السلام ست وگفته اند جائز ست
بشرط انشراح صدر وعدم قصد تلاعب وبشرط آنکه ناقض چیزی که بدان بروی حکم کرده اند نباشد
واین مختار ابن دقیق العید ست ودعوی ابن حاجب وآمدی آنست که قبل از عمل جائز ست نه بعد از
عمل بالاتفاق شوکانی فرموده وکل هذه الاقوال علی فرض جواز التقلید لا دلیل علیها لکنها
اقل مفسدة ومخالفة للحق من ایجاب التقلید وتحریم الانتقال بمجرد النیة وفی الشر خیار انتهی
واما تبعض اجتهاد پس اهل علم دران مختلف اند جماعتی بسوی تجزی رفته وصفی هندی نسبتش بسوی
اکثرین کرده وابن دقیق العید گفته هو المختار زیراکه گاهی تمکن عنایت ببابی از ابواب فقهیه دست بهم
میدهد تا آنکه معرفت بمآخذ احکام آن باب حاصل میشود وچون معرفت بمآخذ حاصل شد اجتهاد دران
باب ممکن گشت ودیگران بجانب منع تبعض رفته اند حجت طائفه اولی آنست که اگر تجزی جائز نباشد
لازم آید که مجتهد عالم بجمیع مسائل باشد ولازم منتفی ست چه بسیاری از مجتهدین چنان بوده اند که از ایشان
سوال رفت وجواب ندادند وبعض در بعض مسائل پاسخ دادند ودر باقی خاموش ماندند باآنکه بلا اختلاف
مجتهد اند وحجت طائفه اخری آنست که هرچه بتقدیر جهل مجتهد کنند تعلقش بحکم مفروض جائز ست وظن
عدم مانع غیر حاصل وجوابش آنست که مفروض حصول جمیع متعلقات این مسئله ست واین جواب
مردود ست بمنع حصول چیزیکه مجتهد درین مسئله نه در غیر آن محتاج بسوی اوست چه هرکرا قدرت بر اجتهاد

در بعض مسائل بباشد وهی قادر بر بعض دیگر هم نباشد واکثر علوم اجتهاد چنان ست که بعض آن تعلق
ببعض دیگر دارد ویکی آخذ بجزء دیگر ست ولاسیما هرچه را از علومش مرجع بسوی ثبوت ملکه باشد که
چون این ملکه تمام گردد قدرت بر اجتهاد در جمیع مسائل حاصل شود واگر این ملکه ناقص ست قدرت بر
اجتهاد در هیچ شئ نباشد وخودش بر نفس خویش بنابراین تقصیر وثوق نکند ونه غیر او بروی بنابر تقصیر
مذکور وثوق می تواند کرد واگر بعض مقصرین مدعی آن شوند که وی در یک مسئله مجتهد ست نه در مسئله
دیگر پس بطلان این دعوی باین طریق میتواند شد که مجتهد مطلق با وی ببحث برخیزد ومسالکی ومآخذی
که این مجتهد متبعض تعقل آن ندارد بروی ایراد نماید ومقلد را سلیقهٔ شناخت کامل از مجتهدین ومعرفت
ناقص از ایشان کجا بلکه درین باب مستروی از کسی ست که ادراک نقص وکمال دارد واین مقلد را انکشاف
نقص مقلد اگر باخبار کدام مخبر مجتهد ست پس این مقلد مقصر ست بر نفس خود با آنکه خبر اولش تصحیح نبود واگر
این انکشاف نقص بخبر کسی ست که مخبر بکمال واجتهاد خود نیست پس این مقلد مسکین در حیرت افتاده
چه خودش غیر متاهل ترجیح در اخبار متعارضه از همچو امور ست که جز متاهلین دیگری آنرا نمی شناسد وشک
نیست که مهیع واضح ومنهج آمن آنست که علائق تقلید را از گردن خود قطع نماید واو تعالی درین امر رسول
اهل علم از حکم او سبحانه در هرچه پیش آید ودر هر عبادت ومعاملت که حاجت بدان خواند سعت تام نهاده

مصلحت دید من آنست که یاران همه کار   بگذارند وسر طرهٔ یاری گیرند ❊

وهیچ حاجت بآن نیست که کار بر مزیت اعلمیت وافضلیت نهد زیرا که درین امر شکی نیست که در معاصرینا
امام این مقلد ودر عصر ماقبل امامش کسی بوده ست که اعلم وافضل از امام این مسکین ست وهمچنین تا آنکه
انتهاء امر بامام اول پیوندد وکدام امام اول که حق تعالی او را برسالت خویش برگزیده وبروی کتاب
خود فرود آورده واو را حکم فرموده که آنچه بر تو فرستاده ایم بیانش بمردم بکن وکیف که جناب نبوت
منتهای کمالات ومنشأ فضائل ومعدن فواضل ست پس چرا از کتاب خدا که بروی نازل گشته واز
سنت مطهره که آنرا از نزد خدا آورده اخذ دین خود نکنند...... ه

فرستادهٔ خاص پروردگار   رسانندهٔ حجت استوار

وچون یکی کاری کرد ووی نزد خود مقلد عالمی از علما رست انتسابش بسوی آن عالم جز بمسوغ شرع
جائز نباشد چه اگر موافق دلیل ست این عمل او را مجزی ست وحق تعالی از وی قبولش میفرماید واگر

مخالف دلیل ست باعتبار نمی ارزد و در خور هیچ حکم نیست خواه مجتهد فسق کرده یا نکرده و خواه از آن رجوع نموده یا نموده و خواه آن فعل را ثمره استدام باشد یا نباشد و نتوان گفت که مقلد را درینحال سخت مشقت می افتد زیراکه وی خود بجان خود را در آنچه نمی بایست در آورده گناه دیگری چیست فعلی نفسها را فقش نجحی و در قبول روایت اعتبار بصدق و ضبط راوی ست خواه مرده باشد یا زنده و مجتهد یا مقلد در روایت یار نه احدی از اهل علم نگفته که روایت از میت مقبول نیست و چون تقلید لازم حال هیچکی از مسلمانان نیست پس عدول در عبادت و معاملت و عقیدت بسوی نص صریح و عموم شامل از کتاب عزیز و سنت مطهره و عمل باین هر دو اصل اصیل و برهان جلیل بسته طلب ناسخ و مخصص لازم نیست چنانکه در تقلید مجتهدین لازم نباشد و در محض رای که مقلد بآخذ آن می پردازد هیچ زیادت سهولت یا ظهور بر آنچه در نصوص روایت ست نیست تا آنکه استدلال ادلی بانچه اخیر ست بکند و آنکه گویند که مقلد عمل بآخر قولین و اقوی احتمالین فرماید پس حال آخر قولین آنست که مقلد آنرا باین طریق میتواند شناخت که قول مذکور در کتاب متاخر امام باشد ورنه کتاب اول او مشتمل بر همان قول نخستین او ست یا بتصریح امام دریابد که یکی ازین هر دو قول متاخر ست و آخر متقدم و اما اقوی احتمالین پس خود راهی بسوی معرفتش نباشد زیراکه قوت اقوی دو احتمال محتاج علمی ست که نزد مقلد موجود نیست آری اگر امامش تصریح کند بآنکه احد الاحتمالین اقوی یا ارجح از دیگر ست یا کسی که قدرت بر معرفت اقوی دارد این مقلد را بدان خبر دهد عمل باقوی الاحتمالین مستقیم میتواند شد ورنه خرط القتاد و نتوان گفت که مقلد را تمکن از معنی یا سبابی که شناسای آنست حاصل میتواند شد همچو معرفت قوت بعض مفاهیم بر بعض چه درین هنگام که او را شناخت قوت بعض مدارک بر بعض حاصل گشته وی درین حکم که باین سبب بدان متوصل گشته خود مقلدین نمانده و همچنین تخریج را نوع مستقل مغائر قیاس گردانیدن مجرد دعوی بلا برهان ست زیراکه تخریج نزد ایشان عبارت ازان ست که مقلد بشناسد که میان این دو مسئله هیچ فرق نیست و بر یکی ازان هر دو مسئله مجتهد نص کرده و بر دیگر نکرده پس مقلد حکم این مسئله دیگر را همچو حکم آن مسئله دیگر که منصوص علیه مجتهد بود میسازد و درینجا می باید گفت که این مقلد مسکین را معرفت عدم فرق میان این هر دو مسئله از کجا حاصل شده زیراکه این معرفت راجع بعلمی ست که از علم او نیست و بر تقدیریکه

وی عارف ست بدلالت خطاب و ساقط خطاب را از ماخوذ به باز می شناسد و باین شناخت
یک مسئله را با مسئله دیگر پیوند میدهد پس این همان قیاس ست بعینه و اگر زاعمی زعم کند که قیاس نیست
پس بفرماید که بار ی این الحاق چیست حالانکه عدم جواز تقلید در مسائل واضحه صریحه معلوم ست
پس عدم جوازش در مثل این مسائل چنانکه گفته اند که نه قول مخرج ست و نه قول مخرج له اولی تر باشد
و بر تقدیر احتمال ایمعنی که قول یکی از این هردو لاعلی التعیین باشد معلوم ست که احدهما مقلدست
وتقلید مقلد بالاجماع جائز نیست و بالجملة فهذه ظلمات بعضها فوق بعض و توسیع لدائرة
التقلید المنهی عنه بالکتاب والسنة و شک نیست که عارف اصل و فرع و علت و حکم
کما ینبغی کسی ست که مجتهد مطلق باشد و هرکه مقلدست معرفتش باین امور دعوی مجرد ست چه اصالت
اصل و فرعیت فرع و علیت علت مستمد از علومی ست که مقلد بیچاره هرگز آشنای آن نبوده ست
و نمیداند که این چه چیزهاست تا بفهم آن بوجهی از وجوه چه رسد باز آن مسکین عریض الوساده را
وقوف بر محل تعارض از کجا باشد تا بسوی جمع نزد امکانش یا بسوی ترجیح نزد عدم امکان جمع برگردد
زیرا که مقتدر برین کار و بار بر وجه صحت همانست که اقتدار بر جمع و ترجیح نزد تعارض ادله حاصل
دارد و اگر گفتیم که وی باین رتبه رسیده و دو اصل این منزلت گشته پس مجتهد خواهد بود نه مقلد

فماله وللاشتغال بکلام مجتهد مثله

کتاب الطهارة

حق استصحاب برارت اصلیه و اصالت طهارت آنست که هرکه زعم نجاست عینی از اعیان کند
مطالب شود بدلیل اگر ناهض گردد چنانکه در نجاست بول و غائط آدمی و روثه ست پس این دلیل
حجت باشد و اگر عاجز گردد از آوردن دلیل یا چیزی بیارد که حجت بدان نمی استد پس واجب برما
وقوف بر مقتضای اصل و برارت ست و از ینجا شناخته باشی که استدلال بمفهوم حدیث جابر و برار
بلفظ لاباس ببول ما اکل لحمه بر نجاست بوال مالایوکل لحمه در خور قیام حجت نیست چه درین حدیث
وضاعین کذابین اند و حدیث برار بلفظ ما اکل لحمه فلاباس ببوله اگر بصحت رسد غیر دال باشد
بر محل نزاع و استدلال قائلین بنجاست ابوال و ازبال بر عموم بحدیث انه کان لایستنزه من البول

وحدیث استنزهوا من البول غیر منتهض ست اگرچه این احادیث ثابت اند زیراکه مخصص اند بر تقدیر
عموم ومقید اند بر تقدیر اطلاق چه در صحیح بلفظ من بوله ثابت شده وباز این دلیل اخص از دعوی ست
زیراکه در بارهٔ بول ست نه در بارهٔ زبل و بالجمله جمله ادلهٔ قائلین طهارت شئ خارج از سبیلین ماکول اللحم
دال برهمان اصل ست که ذکرش رفت واین منافی طهارت شئ خارج از هر دو سبیل غیر ماکول اللحم نیست
و در نجاست منی آدمی دلیلی نیامده وشستن آنحضرت جامهٔ خود از منی نه بنا بر نجاست بود بلکه بمجرد
استقذار بلکه بمجرد ازاله دَرَن از جامه سبب غسل میتواند شد و در حدیث عائشه نزد مسلم فرک منی از
ثوب نبوی در حالت نماز آمده پس اگر منی نجس می بود ناگزیر جبریل وحی می آورد چنانکه در نجاست نعل
که دران نماز گذارده وحی فرود آمد آری دلیل صحیح بر وجوب غسل مذی وودی قائم شده واین مفید
نجاست این هر دو ست ولیکن مجرد نضح بر جامه رافع نجاست اوست ودرینجا نتوان گفت که
غسلش بنا بر استقذار بود زیراکه مجرد آب پاشی مزیل عین مذی نباشد چنانکه غسل مزیل اوست وازینجا
ظاهر شد که نضح واجب ست ومذی نجس لکن در تطهیرش تخفیف کرده شده وهمچنین دلیلی بر نجاست بول
ورجیع جلاله نیامده وانچه آمده نهی از اکل جلاله وشرب لبن اوست تاآنکه حبس کرده شود واین نهی
مستلزم نجاست رجیع وبول جلاله نیست والحاقش بقیاس بر اکل وشرب صحیح نباشد چه حکم در اصل
تحریم اکل وشرب ست وحکم در فرع نجاست واین هر دو حکم باهم مختلف اند وقیاس عبارت از اثبات
مثل حکم اصل در فرع ست آری اگر عین آنچیز که جلاله خورده برآید آنرا حکم اصل باشد بنا بر بقاء عین
واگر خروجش بعد از استحالهٔ آن عین بسوی صفت دیگر باشد تاآنکه از لون وریح وطعم هیچ نمانده پس وجهی
از برای حکم بنجاستش نیست نه از نص ونه از قیاس ونه از رای صحیح و در نجاست مسکر دلیلی که صالح
تمسک باشد نیامده ومراد برجس در آیهٔ خمر نه نجس ست بلکه حرام چنانکه سیاق آیه مفید اوست وهمچنین
در آیهٔ میته مراد برجس حرام باشد نه نجس حالانکه بعض اهل علم انکار ورود لفظ رجس بمعنی نجس کرده اند و
لفظ رکس که در بارهٔ روثه بمعنی رجس آمده مجاز قرار داده باآنکه در آیهٔ اولی مانعی از حمل رجس بمعنی
نجس ست وآن اقتران خمر ست بمیسر وانصاب وازلام چه این چیزها باجماع طاهر ست واستدلال به
نجاست خمر بحدیث شستن آوندهای اهل کتاب که دران باده نوشند وخوک پزند کما ینبغی نیست
چه امر بغسل آنیهٔ مذکوره از اله اثر چیزی ست که اکل وشرب آن حرام ست ومیان تحریم ونجاست

ملازمتی نیست وجملہ طرق این حدیث دال بران ست کہ سخن در اکل وشرب اندران آنیہ ست بنابر قطع
تحریم خمر وخنزیر وحدیث جابر نزد احمد وابوداؤد بلفظ کنا نغزو مع رسول اللہ صلعم فنصیب
من آنیۃ المشرکین واسقیتہم فنستمتع بها فلا یعیب ذلک علیہم وحدیث انس نزد احمد
ان یہودیا دعی النبی صلعم الی خبز شعیر واہالۃ سنخۃ فاجابہ مؤید اوست وحدیث ولوغ کلب
دال برنجاست تمامہ کلب از لحم وعظم ودم وشعر وعرق نیست بلکہ این حکم فقط مختص بولوغ اوست و
الحاق بقیاس بر ولوغ سخت بعید ست ولاسیما با حدیث ابن عمر کہ نزد ابوداود وغیرہ[له] بلفظ کانت
الکلاب تبول فی المسجد وتقبل وتدبر زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشون
شیئا آمدہ واگرچہ لفظ تبول را بخاری اخراج نکردہ ولکن بیہقی در روایت ابراہیم بن معقل از بخاری
زیادت این لفظ آوردہ واین مقوی اقتصار بر مفاد حدیث ولوغ ست وحکمت شارع مارا معلوم نیست
وواجب برما عمل بمدلول علیہ نصوص ست گو حکمت حکم متعقل ما نباشد ودال ست بران ایجاب تسبیع
وتتریب در ولوغ کلب چہ مخالف چیزیست کہ در غسل سائر نجاسات آمدہ واین مؤید اختصاص بحکمت
غیر متعقلہ ست ہمچنین استدلال برنجاست خنزیر بلفظ رجس کما ینبغی نیست چہ مراد برجس چنانکہ گذشت
حرام ست نہ نجس وورود آیہ در تحریم اکل ست نہ در نجاست ومیان تحریم ونجاست تلازم نیست
بسیار ست کہ یک شی حرام باشد وطاہر می بود چنانکہ وحرمت علیکم امہاتکم ونحو آن بودہ ست
وہمین ست حال استدلال بغسل آنیہ اہل کتاب کہ دران خوک پزند کہ آن بنا بر تحریم اکل وشرب ست
نہ بنا برنجاست واین حکم دیگر ست مقصود شارع نیست واگر تنزلا بتقدیر احتمال رویم محتمل از برای
احتجاج در محل نزاع منتہض نباشد وورود انما المشرکون نجس اگرچہ تصریح بنجس بودن کفار ست
ولکن با دلہ دیگر این نجاست حکمی ست نہ حسی وآنرا نجاست کہ چون صحابہ نزد انزال وفد ثقیف در مسجد
گفتند کہ ایشان بمسجد فرود می آری با آنکہ پلید اند فرمود لیس علی الارض من انجاس القوم شیء
انما انجاس القوم علی انفسہم ودر صحیح امر نبوی باصحاب بشرب وتوضی از مزادۂ مشرکہ ثابت شدہ
وخوردن طعام مشرکین خوردہ ووطی مشرکات مسبیات قبل از اسلام آوردن آنان وجز آن جائز داشتہ
ودر خصوص اہل کتاب حل طعام شان وحل نکاح زنان آنان در قرآن وارد گشتہ وآنچہ از بہیمہ زندہ
قطع کنند خوردنش حرام باشد اما آنکہ آن مقطوع نجس ست پس در حدیث ما قطع من البہیمۃ وہی

[له] کالاسمعیلی وابی نعیم والبیہقی ۱۲

حیة فهو میتة دلالتی بر نجاستش نیست چه تحریم میتة مستلزم نجاست مردار نباشد و در آیه که
میته را رجس گفته مراد بدان چنانکه گذشت نجس نیست بلکه خبیث است که اکلش روا نبود و حدیث
لا تنتفعوا من المیتة باهاب ولا عصب حدیث حسن است و منع از انتفاع بچیزی از اهاب و عصب
میته دال بر نجاست او نیست و این منافی تخصیص احادیث طهارت اهاب بدبغ نیست چه عام مبنی بر
خاص شود و این احادیث صحیحه متوی نجاست مطلق میته است زیرا که حدیث ایما اهاب دبغ فقد طهر
مفید آنست که اهاب مذکور نجس باشد و حدیث المسلم لا ینجس حیا و میتا افاده میکند که میته غیر مسلم
نجس است و ادله مذکوره صالح تخصیص مفهوم حدیث انما حرم من المیتة اکلها است و بر فرض تعارض
این ادله که ذکرش رفت ارجح است از مجرد مفهوم حصر و میته سمک حلال و طاهر است بحدیث الحل میتته
و هر چه خون ندارد و همچو مگس شرب چیزی که دران مگس افتاده جائز است ولکن میان این جواز و طهارتش
تلازمی نیست چه میتواند که این جواز بنا بر عدم استقذار یا تعذر احتراز از وقوع ذباب در اشربه باشد
پس بنا بر آنست که ما لا دم له را حکم سائر حیوانات باشد در بارهٔ میته و این منافی تخصیصش بتخفیف در شرب
نیست چه این تخصیص چیزیست که در عموم میته وارد گشته بر تقدیریکه عدم حل شرب چیزی که دران مگس
افتاده علی العموم وارد شده باشد ولکن ورود آن خصوصاً بوده است نه عموماً و چون نجاست مجموع
میته بدلیل متقرر شده پس تخصیص بعض میته بحکم طهارت محتاج دلیل است و مجرد عدم حلول حیات اندران
صالح تمسک نیست چه حکم بنجاست میته شامل پارهٔ از میته است **فصل** واجب در ازاله انجاست
اتباع دلیل است در هر چه غسل آمده تطهیرش آنست که لون و ریح و طعم آن باقی نماند و در هر چه صب
یا رش یا حت یا مسح بر ارض یا مجرد مشی در ارض طاهره آمده تطهیرش بهمان طریق وارد باشد و در
سنت مطهره تطهیر نعل که قذر بدان رسیده بمسح آمده و این از مغلظه است اصطلاحاً و همچنین در جامه
قذر رسیده که از رفتن بر زمین ناپاک قذر شده تطهیر بمرور بر ارض پاک آمده حاصل آنکه شارعی که
ما را بکیفیت تطهیر نجاسات عارف ساخته نجس یا متنجس بودن عین شناسا گردانیده و واجب ما
اتباع قول و امتثال امر او و طرح شکوک شیطانیه و توهمات فاسده است زیرا که این شکوک و توهمات
با آنکه مخالف شریعت سمحه سهله بیضاء است نیز غلو در دین است و از غلو نهی آمده و نیز افراط است
در دین خدا ماخوذ از خدا و پیغمبر اوست فلیکن منك هذا علی ذکر فانه یخلصك من امور

شدیدة وقعت فی کتب الفروع وقیئی که دفعةً از معده بیرون برآید دلیلی بر نجاستش نیامده و
اصل در همه اشیاء طهارت ست پس تا ناقلی صحیح که صالح احتجاج بود و معارضی راجح یا مساوی نداشته باشد
نقلش ازان طهارت نکند قول بنجاست چیزی کما ینبغی نیست و در حکم بنجاست لبن علی العموم یا علی الخصوص
آثارتی از علم نیست و نه شیر ازان جنس ست که طباع مستقذرش دارد خواه از ماکول بود یا غیر آن و نه
اجماعی بر نجاستش قائم شده که قائل بنجسیتش بدان بیاویزد و همچنین در نجس بودن هر خون سنتی صحیح ثابت
نگشته و جواب از استدلال بر رجسیت دم مسفوح پیشتر گذشت که سوق آیه از برای تحریم ست نه از برای
نجاست و حکم برجسیت باعتبار همین تحریم باشد و حرام رجس ست نه نجس و بمعنی نجس بودن جز بدلیل
مقبول نشود و معنی رکس و رجس یکی ست کما فی قوله صلعم فی الروثة انها رکس و هر که زعم کند که رجس بمعنی
نجس ست لغةً و تمسک کند بانچه در صحاح و جز آن از کتب لغت آمده که رجس قذر ست پس این اشد لاشی
بچیزی نیست که اعم از محل نزاع فیه ست زیرا که قذر شامل هر مستقذر ست و حرام شرعاً مستقذر باشد و اعیان
طاهره چون میت یا متغیر باشد طبعاً مستقذر بود و بهر حال سوق آیه نه از برای بیان طهارت و نجاست
بلکه از برای بیان حلال و حرام ست قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم و چون معلوم گشت که اصل
در دم طهارت اوست بنا بر عدم وجود دلیل ناهض بر نجاست دم پس می باید دانست که بر نجاست
دم حیض انتهاض دلیل ست و آن دلیل نه لفظ اذی ست که در آیهٔ محیض وارد شده چه اذی ملازم نجاست
نباشد و نه هر اذی نجس ست بلکه دلیل بران امر نبوی ست بغسل و قرص و حت و حک دم حیض و ورود
تشدید در ازالهٔ آن و این مفید آنست که ازاله اش بر وجهی باشد که اثری ازان باقی نگذارد و این افادهٔ
نجاستش می کند پس این نوع از انواع خون نجس ست و قیاس غیر آن بران صحیح نباشد چه از وادی قیاس
مخفف بر مغلظ ست و هرچه تطهیرش متعذر باشد حکمش حکم نجس ست در تحریم و عدم جواز انتفاع بدان
مثل موش که در شئی مائع افتد و هر حیوان که همچو موش باشد در حکم موش ست و هر مائع غیر سمن که تطهیرش
ممکن نباشد در حکم سمن ست و در حدیث طرح ما حول جامد و عدم قربان مائع آمده و حدیث قالوا فان کان
مائعا قال انتفعوا به ضعیف ست صلاحیت معارضهٔ حدیث نهی از قربان و طرح ما حولش ندارد و
جانب حظر مقدم باشد بر جانب اباحت و تعبد که بازالهٔ نجاست و رفع اثر و محو عینش وارد شده یا بر
وجه استقصار ست که هیچ شئی از عین و لون باقی نماند چنانکه در دم حیض و ولوغ کلب ست که در اول

حک و غسل باب و کنار آمده و در ثانی تسبیع و تتریب وارد شده و این مبالغه بلیغ ست در نحو اثر لعاب و در ینجا از اختلافی که در علتش واقع شده قطع نظر باید کرد چه این اختلاف ورا تعبد ست و تعبد بالصنع این صنیع در خون حیض و لعاب سگ ست خواه علتش بدانیم یا ندانیم که این تعقل بر ما واجب نیست بلکه آنچه واجب ست اتباع امر شارع صلعم ست یا بر وجه استقصا نیست همچو حدیث ریختن دلوی از آب بر بول بائل در مسجد و حدیث رش از بول غلام و حدیث مسح نعل نزد رویت قذر باز نماز گذاردن اندر ان یا پوشا و حدیث رش مذی بکفی از ما، و حدیث غسل ثوب از بول یکبار اگرچه ضعیف باشد و نحو آن از آنچه دران حت و حک و مسح و قرص یا اماطت وارد شده و این همه شریعت وارده ست از صادق مصدوق علیه الصلوة والسلام مخالفت هیچ شئ ازین شریعت حلال نیست بلکه واجب بر ما اقتدای قول نبوی ست در آنکه این شئ طاهر ست و آن شئ نجس همچنین اقتدا، در کیفیت رفع نجاست چه هرکه ما را اخبار بنجس یا متنجس بودن شئ کرده همان کس طریقه رفع نجاست و هنجار تطهیر آموخته و بعد از اتیان بانچه شارع بکیفیت تطهیرش شناسا ساخته تشکیک در طهارتش کردن و وسوسه در پاکی آن نجس آوردن نزغه از نزغات شیطان رجیم و نبضه از نبضات دیو لعین ست که شریعت مطهره بقطع و اجتثاثش از بیخ و بن آمده آری اگر از شارع حکم بنجس یا متنجس بودن یک شئ آمده و لکن کیفیت تطهیرش بر وجهی که بدان قیام حجت می تواند شد وارد نشده پس واجب بر ما درینصورت مصداق مسمای رفع نجاست و ازاله خباثت اوست اگر غیر طاهر ست همچو بول و غیره و لابد ست که بظن غاسل عدم بقاء چیزی از ان در جامه و نحو آن غالب گردد و لکن این ظن ظن متشرعین ست نه ظن مصابین بالشکوک که گرفتار وسوسه و اوهام اند و اگر ظاهر و بارز و عیان ست لابد باشد غسل آن تا انجا که رنگ و بو باقی نماند زیراکه معالج نجاست جز باین طریق مزیلش نمی تواند شد چه نزد بقاء چیزی از عین یا لون یا ریح ازاله حقیقی نباشد فاحرص علی هذا البحث واشدد علیه یدیک فانک تنجو به من خبط و خلط و تکلف و تعسف فی کتب الفروع **فصل** اصل در تطهیر نجاسات آب ست زیراکه شارع آب را وصف بطهور کرده پس عدول از ان بسوی غیر آب تا از شارع ثابت نگردد نمی رسد زیراکه این عدول ست از چیزیکه مطهر بودنش معلوم ست بانچه طهور بودنش معلوم نیست و این خروج باشد از مقتضای مسالک شرعیه و طهارت بول بهایم و اطفال بخلاف باشد چه از صحابه در عصر نبوت تعرض بتطهیر اینها و تحرز از مباشرتش مسموع نشده و شریعت اسلام سمحه سهله ست، و ما را نمیرسد که از هرچه شارع سکوت کرده دروازه آن بگشائیم بلکه

مسکوت عنه نه خود است همچنین تعرض بطهارت افواه و اجوائف از وادی تنطع و غلو در دین و تقول
بر شرع مبین چیزی نیست که نه از شرع است آری طهارت جلاله بحسب ثابت شده و سخن بران گذشت
و آب چاه اگر با فتادن کدام نجاست متغیر گردد واجب نزح آب است از ان چاه تا آنکه تغیر برود خواه زوال
این تغیر بکشیدن آب قلیل حاصل شود یا بکثیر بلکه اگر بدون نزح تغیر برود آبش پاک گردد و اگر از افتادن
نجاست تغیری در رنگ و بوی و مزهٔ آن دست بهم ندهد اصلا نزح ضرور نیست خواه آب چاه کمتر باشد یا
بسیار چه اصل در طهارتش زوال تغیر است و چون زائل شد طاهر گردید و حکمی که پیش از تغیر بود عائد گشت
و اما آنکه اگر آب چاه کمتر است همه کشند و ملتبس را تا مقر آب نزح نمایند یا تا انجا که ماء نازح غالب گردد پس
این مجرد رایست اثارتی از علم ندارد و چیزیکه بروی حکم نجاست کرده شده چون از حالی بحالی دیگر برگردد
و از ان وصف که محکوم علیه بنجاست بود برآید طاهر می شود همچو قذره که تراب گردد و خمر که سرکه شود نزد کسیکه
محکوم بنجاست است ورنه ثابت تحریم خمر است نه نجاست خمر و از بنجاست شناخته باشی که حق آنست که استحاله
مطهر است و مناقشه واقع دران چیزی نیست و در نهی از اکل جلاله و شرب لبن آن تعرض بمطهریت استحاله
نیست زیرا که ورود حکم در باره تحریم شرب لبن اوست نه در نجاست آن لبن و میان تحریم و نجاست ملازمت
نباشد بگفت که نجاست فرع تحریم است چنانکه اهل خرد گویند و آب خواه بسیار باشد یا اندک بوقوع نجاست
پلید نمیگردد تا آنکه بعض اوصاف آن دگرگون نشود مذهب حق و قول راجح همین است و مقام از معارک است
پس اگر بحالت قلت متغیر گردد متنجس شود و چون این تغیر نزد اجتماع برود طاهر گردد بسبب زوال تغیر خواه
بحالت اجتماع متبحر باشد یا نه چه مناط طهارت که مقصود است جز زوال تغیر نیست این قاعده یاد داشتنی است
و تحدید بکاثرت بوده و چهار چند آب بران یا ورود آن بر آب مجرد رایست اثارتی از علم بروی نیست
و همچنین تحدید بده در ده و نحو آن و جریان را دخلی در طهارت آب نباشد زیرا که اگر بعض اوصاف آب جاری
متغیر گردد آب متنجس است بنا بر بقاء سبب نجاست و اگر آب دائم غیر متغیر است پاک است و اما نهی از بول در ماء
دائم پس تخصیصش باین وجه است که اثر نجاست درین ماء بیشتر از آب غیر دائم باشد و همچنین کلام در آبی است
که اسفلش راکد و اعلاش فائض بود نیست اعتبار بزوال تغیر و نه بفیض اعلای آن چنانکه بمجرد جری
با بقاء تغیر اعتبار نیست و همچنین مجاورت نجاست را با آب حکمی نیست مگر هنگامی که یکی از اوصافش تغیر گیرد
خواه قریب باشد یا بعید و غایت حدیث قلتین آنست که مقدار دو قله حامل خبث نباشد و در غالب حالات

نجاست را دران تاثیر نبود و اگر بعض اوصافش متغیر گردد بالاجماع نجس بود و با دون رو قلہ را شارع
حامل خبث نگفته معهذا اگر حامل شود جز بتغیر بعض اوصاف نشود پس مفهوم حدیث قلتین مقید ست بحدیث
تغیر که جمع علیہ ست بچند طریق و آن نیز ناشناخته باشی که میان احادیث وارده درین مسئله مخالفتی در میان
نیست و جمع میان آنها متحتم ست و تغیر آب طاهر را تاثیری در وقوع نجاست در آب نیست که بدان
متنجس گردد و نه دلیلی بران از کتاب و سنت و قیاس صحیح وارد شده بلکه وی هنوز طاهر ست مگر آنکه بعض
اوصافش متغیر گردد و از اسم ماء مطلق بیرون رود همچو آب ورد و نحو آن که فی نفسه طاهر غیر مطهر ست
و منع از تطهیر بآبی که منسوب بمستعمل ست وجهی ندارد زیرا که از استعمال خارج از ماء مطلق نمیشود حاصل
آنکه اصل آب طاهر و مطهر ست کمتر باشد یا بسیار و مستعمل بود یا غیر مستعمل و بمقدار دو قله باشد یا کمتر ازان
و آب چاه باشد یا سبوی و از آسمان ریزد یا از دریا آید و در صحرا بود و یا در شهر و قریه و آب غدیر باشد یا آوند
و دعوی خروجش از طاهریت و مطهریت جز بدلیل پذیرا نیست و این اصل مجمع علیہ ست و رجوع بسوی
آن متحتم تا آنکه ناقل صحیح صالح احتجاج بنقلش ازین اصل موصل بپردازد و آنچه در امور خاصه آمده و دران
تصریح بسببیت استعمال نیست صلاحیت احتجاج ندارد مثل حدیث نهی از اغتسال در ماء دائم چه شارع
بیان نکرده که سبب این نهی مستعمل گردیدن آن آب ست و مستعمل غیر مطهر ست غایتش آنکه علت نهی
آن باشد که آب ازین اغتسال فاسد میگردد و بنا بر آنکه دائم غیر جاری ست و مؤید اوست ورود نهی
از بول در آب ستاده چنانکه نهی از غسل دران آمده بلکه نهی از جمع میان این هر دو در یک حدیث واقع
شده پس صالح دلیل از برای محل نزاع نباشد و همچنین حدیث نهی از در آوردن دست در آوند تا آنکه سه بار
بشوید که درین حدیث نیز دلالت بر محل نزاع نیست چه این نهی بنا بر احتمال تلوث ید بنجاست در حال نوم ست
و کلام درین مقام در مستعمل للقربه ست نه در تطهیر نجاسات و اگر گیریم که در کدامی دلیل رائحه از دلالت
برین مدعاست غایت آنچه درو ست تخصیص این اصل مصحوب براءت باشد پس اقتصار بر محل نص واجب
گردد ولکن اینچنین دلیل وارد نشده و از آب ملتبس بنجاست و غصب حتی الامکان احتراز خوب ست
تا توانند تقریر تحری کند چه اعتبار درین همه مسائل باجتهاد مستند نباشد اگر بعد از تحری آن بکار برد پس
منکشف شد که این آب غیر مجزی ست این عدم اجزاء باعتبار نمی شاید زیرا که اگر چه بنا بر اقدام بر غیر مجزی
فی نفس الاعتقاد عاصی ست لیکن در تادیه آن طاعت باستعمال این آب مطیع ست و یقین طهارت و نجاست

جز بیقین مرتفع نشود آری اگر دلیلی ظنی مجوز انتقال ازان یقین در شرع بیاید همچو خبر یک عدل یا
دو عدل پس این نقض بدلیل باشد اگرچه کمتر از یقین ست و ادله دال اند بر وجوب قبول خبر عدل و آنچه
اعظم ازین باب ست چنانکه در ترک استقبال بیت المقدس در عین نماز بخبر واحد کار بستند با آنکه نزد
ایشان استقبال نبوی بسوی ایلیا معلوم متیقن بود و این حدیث صحیح ست و درینجا می توان گفت
که ارتفاع اصل طهارت جز بناقل شرعی که دلیل دال بر صلاحیتش از برای نقل باشد نمی تواند شد و وقوع
خلاف در اصل طهارت کما ینبغی نیست و بعد از معرفت اصل طهارت سوال از وجود ناقل ورع نباشد
بلکه آنچه باید وقوف ست بر اصل تا آنکه ناقل ازان بازرسد و مؤید اوست سوال عمر بن خطاب از صاحب
مقراة یعنی حوض که درندگان برین مقراة می آیند یا نه و فرمودن آنحضرت صلعم بصاحب مقراة که لا
تخبره فانه متکلف **فصل** تواری از مردم نزد قضاء حاجت واجب ست زیراکه در حدیث بدان امر
وارد شده و اصل در امر وجوب فعل مامور به ست تا آنکه ارشاد فرمود که فان لم یجد الا ان یجمع کثیبا
من رمل فلیستتر به فان الشیطان یلعب بمقاعد بنی آدم و بعد تر بُعد از مردم مطلقا مندوب ست
نه واجب زیراکه جز فعل آنحضرت صلعم امری دیگر دران بصحت نرسیده و ثبوت تعوذ نزد خلا در صحیحین بلفظ
اللهم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث بچند طریق آمده و همچنین تنحی چیزیکه دران ذکر خدا عزوجل
باشد مثل وضع خاتم ثابت گشته و تقدیم یسری در دخول و یمنی در خروج فی الجمله ثابت ست بعموم حدیث
تیامن در امور شریفه و تیاسر در غیر آن و اصل در ستر عورت وجوب ست جز بضرورت کشف هیچ کسی از ان
حلال نیست پس استتار قبل از حالت خروج واجب و کشف عورت در حال احتیاط از برای خروج خارج
جائز باشد نه در حالیکه قائم ست و نه در حالیکه ماشی از برای قضاء حاجت ست و حق آنست که اتقاء ملاعن
واجب و قضاء حاجت در آنجا حرام و ملاعن مثل رهگذار مردم و سایه درخت و افنیه و کناره آبگیر ست و از
شاشیدن در سوراخ نهی آمده و نهی حقیقت در تحریم ست و مسکن جن بودن در جحر اگر رفعش ثابت گردد
مؤید تحریم باشد و تجنب از بول در جای سخت که بدان تلوث رود نیز واجب ست زیراکه تلوث حرام ست
و هرچه ازان حرام متسبب گردد حرام باشد و ایستاده شاشیدن منهی عنه ست و حدیث بول قائما ضعیف ست
و شک نیست که اگر بول از قیام حرام نباشد باری مکروه بکراهت شدید ست خصوصا درمیکه تا اثر رشاش از وی
شود و حدیث نهی از تحدث بحالت قضاء حاجت افاده تحریم می کند و در باره آن ان الله یمقت علی

ذلک آمده و صفت النهی از نظر اول است بر تحریم و نظر فرج و اخص ست زیرا احادیث مانعه از
نظر عورت و قول ان استطعت ان لا یراها احد شامل نظر آدمی بسوی عورت خود ست تا بغیر
چه رسد و مخصوص نیست ازان مگر آنچه حاجت بسویش خواهان باشد بر کراهت نظر اذی و بعضه دلیلی
نیامده بلکه ظهر از اهل فرج ست آری احادیث مصرح اند بنهی از انتفاع بیمین و نهی حقیقت ست
در تحریم و آنچه صارفش از معنی حقیقی باشد نیامده و نهی از استقبال و استدبار قبله بحالت قضاء حاجت
از جماعتی از صحابه در احادیث مرفوعه ثابت شده و بعض این احادیث در صحیحین ست و بعض در غیر این
هردو و حقیقت نهی تحریم ست و فعل آنحضرت معارض قول خاص بامت نمی تواند شد مگر آنکه دلیلی
دال بر اراده اقتدا و غیر خود بخود آید ورنه فعلش خاص بوی صلعم باشد و این مسئله در اصول بالغ تحریر
محرر ست و ذلک هو الحق کما لا یخفی علی منصف و حدیث وارد در نهی از استقبال بیت المقدس
درین حال در خور حجت نیست بنا بر آنکه در سندش مجهول ست و خطابی بر عدم تحریم استقبالش اجماع
نقل کرده و بعض گفته اند که خاص باهل مدینه و یکسانی ست که بر سمت مدینه واقع شده اند زیرا که
ایشان را در صورت استقبال بیت المقدس استدبار کعبه لازم می گردد و لکن قیاس آن بر کعبه از اطل
باطلات ست چه اگر بجامع شرف ست هر محل شریف گو در شرف متفاوت باشد منهی الاستقبال بود
و اگر بنا بر آنست که قبل از کعبه قبله بود و پس قبله بودنش منسوخ گشته و اگر بجهت آنست که قبله یهود ست
پس درین شریعت امر بمخالفت یهود آمده و این سنت قائمه نبوی ست و حمد بعد از خلا مندوب ست
و لفظش در حدیث انس باسناد صالح نزد ابن ماجه چنین آمده الحمد لله الذی اذهب عنا الاذی و ضم
استغفار با حمد بلفظ غفرانک نیز وارد شده و این نزد احمد و ترمذی از حدیث عایشه ست و ظاهر
احادیث وارده در استجمار آنست که کلوخ گرفتن واجب ست بنا بر اجتماع امر بدان و نهی از ترک آن
و ظاهرش کفایت اوست بدون حاجت بسوی آب بلکه وی بمجرد استجمار باحجار طاهر میگردد اگرچه اثرش
نرود اگر سه سنگ بکار برده و فعل ماموره بنموده ست و معهذا اگر از استجمار بسوی استنجا بآب عدول کرد
اطیب و اطهر باشد و اگر هر دو را جمع کرد اتم و اکمل بجا آورد و ایتار در استجمار سنت ست و بهر حال رفع اثر
نجاست واجب ست و در رفع آن استجمار باحجار کافی ست اگر مرتفع نشود رفع بآب کند و اگر آب رافع
نشود رفعش باحجار واجب ست و از استجمار هر آنچیز که شارع نهی کرده استجمار بدان غیر مجزی ست و از

هرچه نهی نکرده و آن شی حرمت ندارد و نه استعمالش مضرست استنجا بدان مجزی باشد و احادیث امر و باستنجا عام ست از بول و براز و شامل هر دو ست پس حاجت بدلیل خاص از برای بول نیست +

باب در بیان وضو

شرط وضو تکلیف و اسلام ست و شرط آنست که عدمش موثر در عدم مشروط باشد چنانکه اهل اصول فقه بدان تصریح کرده اند و این شرط گاهی از برای طلب باشد و در فروع ازان تعبیر بشرط وجوب می رود و گاهی از برای مطلوب باشد و ازان تعبیر بشرط صحت کنند و در شرط اول گویند که تحصیل شرط واجب نیست و در ثانی گویند که انچه جز بدان واجب تمام نگردد واجب ست مجرد وجوب آن و این را اهل اصول بمقدمه واجب تعبیر مینمایند پس تکلیف در وضو شرط طلب ست یعنی طلب وضو جز از مکلف نیست و تحصیل این شرط واجب نیست زیراکه در وسع عبد نباشد و اسلام شرط صحت ست یعنی وضو جز از مسلم صحیح نباشد و بر هر که مسلم نیست تحصیل این شرط باسلام واجب ست و قبل از اسلام صحیح نباشد اگرچه بدان مکلف بود باین معنی که معاقب بر ترک او ست چه وی تحصیل این شرطی که بر وی واجب بود تفریط کرده و این را می باید شناخت که واضح ظاهر ست و مجرد تشکیک در مثل این مسئله بر مقصرین و متعصبین ایشان باعث عبارائی که بعید از اذهان این مساکین ست و اب قاصد نشر علم و مرید نفع عباد الله بمولفات و مدونات خویش بغرض ارشاد و هدایت نیست و رفع قلم تکلیف از غیر مکلفین منافی ثبوت اجر از برای ایشان بمثل خیر نیست چه معنی رفع این قلم آنست که مکلف بامور شرعیه نیند نه آنکه در فعل قربات اجری از برای ایشان نمی باشد و همچنین امر ایشان بنماز و ضرب بر ترک صلوة منافی رفع قلم تکلیف از ایشان نیست زیراکه این امر و ضرب از باب تادیب و تعوید طبائع و تهوین شاق نزد ترک فعل قبل از وجوب آن بر ایشان ست و بر مخاطب بودن کفار بتحصیل شرط صحت چیزیکه حق تعالی از برای عباد تشریع کرده و بر مکلف بودن آنان باین شرائع و معاقب بودن بر ترک آن کثیر طیب از کتاب و سنت دلالت دارد و لو لم یکن من ذلک الا قوله سبحانه ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین وکنا نخوض مع الخائضین وقوله سبحانه ویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة وقوله سبحانه انه کان لا یومن بالله العظیم ولا یحض علی طعام المسکین و بر اشتراط طهارت بدن از موجب غسل دلیلی

از کتاب و سنت بلکه قیاس صحیح دلالت نکرده بلکه ثابت از آنحضرت صلعم آنست که اول وضو میکرد
تا آنکه جز شستن هر دو پا چیزی دیگر باقی نمی ماند پس آب بر بدن میریخت باز هر دو پای می‌شست و
نماز میگذارد و وضوی دیگر نمیکرد و این معلوم ست از فعل وی صلعم و اعتش اسود اوست و از خروج
نجاست موجبهٔ وضو وجوب یا شرطیت غسل آن نجاست قبل از وضو لازم نمی آید چه ناقض وضو مجرد
خروج نجاست ست و این نجاست پیش از شروع در وضو بر آمده و لیس وجهی از برای این اشتراط نباشد
آری اگر نجاست در هر دو یا یکی از دو فرج باشد تقدیم غسلش متعین ست زیرا که مس فرج از نواقض
وضوست اگر بدست باشد و اگر شستن آن بغیر دست باشد ازالهٔ آن بعد از وضو از هر دو فرج یا از
یکی لاباس به ست و شک نیست که رفع این نجاست واجب ست ولکن نزاع در وجوب تقدیم رفع آن بر
وضوست و در شرطیت این رفع از برای وضو که وضو بدون آن صحیح نباشد و هر چند این معنی را اذهان
اهل تقلید پذیرا نگند و خاطر ایشان بدان رضا ندهد لکن واجب بر ما ایضاح حق و ابطال چیزی ست که
دلیلی بران قائم نگشته و حدیث لا وضوء لمن لم یذکر اسم الله علیه بچند طریق از جماعهٔ صحابه مروی ست
و بعض این طرق مقوی بعض ست پس صالح احتجاج باشد و خالی از حسن یا صحت نیست و نفی درینجا
اگر متوجه الی الذات ست کما هو الحقیقة پس حدیث دال بر انتفاء وضوست بانتفاء تسمیه و مراد انتفاء
ذات شرعیه باشد یعنی وضوء شرعی جز بتسمیه نبود و اگر متوجه الی الکمال ست که ابعد المجازین از حقیقت
باشد دال بر صحت وضو بود لیکن نه بر جهت کمال و واجب حمل بر معنی حقیقی ست آری اگر قرینهٔ صارفه
قائم گردد حمل بر مجاز قریب از ذات که صحت ست واجب گردد فاعرف هذا واستعمله فیما یرد
علیك تنتفع به في مواضع كثيرة من امثال هذه العبارة و حدیث ابی هریره که نزد رزین بلفظ
ومن لم یذکره لم یطهر منه الا مواضع الوضوء قرینهٔ صارفه چنانکه سید علامه محمد بن اسمعیل امیر در
ضوء النهار فهمیده نمی تواند شد بنا بر آنکه سخت ضعیف ست همچنین حدیث لا تتم صلوة احدکم حتی
یسبغ الوضوء که نزد بیهقی ست دال بر وجوب تسمیه و حدیث وضع یده فی الاناء وقال توضأوا باسم الله
تعالی که نزد نسائی ست دال بر استحباب تسمیه نیست نه بدلالت مطابقت و نه بتضمن و نه بالتزام بلکه
موید دلالت احادیث تسمیه بر وجوب بلکه بر عدم صحت وضو حدیث کل امر ذي بال لا یذکر علی اوله
بسم الله فهو اجذم ست نه آنکه این را دلالت بر عدم وجوب ست چنانکه بعض زعم کرده اند و ظاهر

حدیث انما الاعمال بالنیة وحدیث لا عمل الا بنیةٍ ونحو آن شرطیت نیت ست اگر نباشد
وضو نباشد ومراد بوجوب استصحاب شرط در جمیع مشروط استمرار بران وعدم مجیئ مبطل اوست
همچو وضو که شرط نماز ست وهمچنین مراد باستصحاب نیت در مشروط که فعل منوی ست مجرد بقا بر
نیت وعدم صرف آن بسوئی غیر اوست این ست معنی استصحاب شرط در جمیع مشروط واین قسم ترکیب را
که انما الاعمال بالنیات ست اہل اصول مقتضے نامند یعنی معنیش بدون تقدیر محذوف ناتمام ست
ومقدم تقدیر معنی حقیقی ست ای انما وجود الاعمال او ثبوتها بالنیة واین تقدیر دال بر انتفا ذات
صلوٰة بانتفاء نیت ست ومراد ذات شرعیه ست نه ذات خارجیه وبر تقدیریکه انجا مانعی از همچو تقدیر
باشد واجب تقدیر اقرب المجازین الی الذات باشد پس میتوان گفت که انما صحت الاعمال بالنیات او لا
صحة لعمل الا بالنیة واین دال ست بر عدم صحت عمل مگر به نیت وعدمش مؤثر در عدم منوی ست و
همین ست معنی شرط ودرینجا تقدیر کمال صحیح نباشد بنا بر عدم وجود دلیل دال بران زیراکه مجاز بعید ست
واین ضابطه یاد داشتنی ست که درجاهای بسیار بکار می آید وقول بوجوب مضمضه واستنشاق حق ست
زیراکه در کتاب عزیز امر بغسل وجه آمده ومحل این هردو منجمله وجه ست واز آنحضرت صلعم مداومت
بران در هر وضو ثابت شده وهم در احادیث صحیحه امر باستنشاق واستنثار آمده واحادیث وارده در
تخلیل لحیه صحیح وحسن وضعیف همه هاست ودر بعض حکایت فعل نبوی با زیادت بهذا امرنی ربی
آمده ومجرد فعل مستمر دال بر بیان ما فی القرآن از غسل وجه ست چه ریش وایره وبروت همه بر روی
روئیده ومضعف این احادیث آنچه قادح در احتجاج باشد نیاورده پس قول احمد که در تخلیل لحیه حدیثی
ثابت نشده واحسن شئ دران حدیث شقیق ست معارض احادیث مصححه ترمذی وابن حبان وابن خزیمه
وغیر ایشان از ائمه نمی تواند شد وغسل یدین در وضو با هر دو مرفقین ست اگرچه کلام اہل لغت ونحو
درآنکه حرف الی بمعنی غایت ست یا بمعنی مع معروف ست وبهر جانب قائلی رفته وقومی بتفصیل گرائیده
لیکن درینجا دلیل بر معنی مع قائم شده وآن حدیث انه توضأ حتی شرع فی العضد ست نزد مسلم از ابی هریرة
وحدیث ادار الماء علی مرفقیه که نزد دار قطنی وبیهقی از جابر بسند ضعیف آمده ودر حدیث عثمان ست
نزد دار قطنی حتی مس اطراف العضدین ودر حدیث وائل ست نزد بزار حتی جاوز المرفق
وچون سر حقیقةً نام تمام سر ست پس مسح جزوی از اجزاء سر مصداق مسح علی الراس باشد وهر که گفته که

تا همه سر را مسح نکند مسح سر حقیقةً نشده وی چیزی آورده که اهل لغت فهم و معرفتش ندارند و همین ست
معنی وامسحوا برؤسکم و تطویل کلام از مردم در معنی با، و معنی راس حقیقةً و مجازاً لاطائل محض ست و سنت
مطهره عاضد و مقوی همین معنی ست چه آنحضرت هم مسح تمام سر کرده و هم در بعض احوال اقتصار بر مسح بعض
سر فرموده و گاهی تکمیلش بر عمامه کرده و گاه نکرده و این مطابق مفاد قرآنی ست و شک نیست که احسن
واحوط مسح تمام سر بر هیأت منقولهٔ نبوی ست که ائمهٔ حدیث بذکرش پرداخته اند و لکن دلیلی بر وجوب این
تمام قائم نیست و بعد از آنکه آنحضرت خلاف این تمام کرده قول بوجوب مسح تمام سر یعنی چه و مسح ظاهر و باطن
هر دو گوش با مسح سر باحادیث صحیحه و حسنه بثبوت پیوسته پس هیأت کامله همین مسح درون و برون این ست
و لکن آنکه این هیأت واجب متعین ست فلا بلکه بر هر چه مسمای مسح صادق آید مجزی ست و شک نیست
که در قوله تعالی وارجلکم هر دو قرائت نصب و جر بصحت رسیده و ظاهر هر دو جزء از تنها غسل و تنها مسح ست
و لکن از آنحضرت صلعم مسح هر دو پای ثابت نشده بلکه ثابت در جمیع روایات غسل رجلین ست بلکه تعین غسل
ثابت گردیده چنانکه بعد از وضو که دران پا ناشسته فرمود هذا وضوء لا یقبل الله تعالی الصلوة الا به
و اعرابی را امر بوضو کرد و صفت وضو بیان فرمود و دران غسل رجلین ست و ویل للاعقاب من النار
ارشاد کرد و این در صحیحین ست و لهذا از احدی از صحابه خلاف آن ثابت نگشته قاله الحافظ و نووی
حکایت اجماع بران کرده و بالجمله استمرار جناب رسالت بر غسل و عدم مسح مگر بر خفین و صدور وعید بر
غیر غاسل و تعلیم غسل در صفت وضو و عدم قبول نماز مگر بوضوئی که با غسل باشد دال بر آنست که قرائت
جر منسوخ ست یا محمول بر وجهی از وجوه اعراب همچو جر بر جوار یا محمول بر مسح علی الخفین که ثابت بثبوت
روشن تر از نهار ست تا آنکه از هشتاد طریق از صحابه مروی ست و سخن در غسل کعبین همچو سخن در غسل مرفقین ست
و ترتیب در وضو هیأت واجبه ست و فریضه گردانیدنش خوب نیست و همچنین تخلیل اصابع و اظفار را در
فرائض وضو داشتن نوعی از تساهل ست و از شارع فعلاً و قولاً غسل اعضاء وضو مطابق تقدیم و تاخیر
قرآن بحسب حکایت حاکین وضوء [illegible] آن ثابت نشده پس وضوی شرعی همان ست که در کتاب خدا
شریفش آمده [illegible] ترتیب [illegible] و طریقهٔ واضحه ست
و جز تابع ازان نزع نمیکند و عدم افادهٔ واو از برای ترتیب درینجا وقتی صحیح می شد که بیان نبوی
وارد [illegible] گشت [illegible] بعد از ورود پس صحیح نیست و این دعوی که اشارت هذا وضوء لا یقبل

الله الصلوة الا به بسوی نفس فعل ست نه بسوی هیئت مجرد او عاری دلیل ست بلکه هر اشاره بهر فعل
که باشد مراد بدان اشتغال آن فعل بهمان هیئت مفعوله باشد نه مجرد فعل بدون هیئت که عقل و نقل بر دلالت
بر همین نیست و سنت آنست که پیش از وضو هر دو کف دست سه بار بشوید و قول بوجوب وجهی ندارد
زیراکه غسل یدین قبل از وضو در قرآن نیست و حدیث ادخال دست در آوند نزد بیداری از خواب
خاص بنائم ست واگر گیریم که دال بر وجوب ست باری این وجوب نزد قیام از نوم باشد نه نزد هر وضو
و ثابت از فعل نبوی جمع میان مضمضه و استنشاق ست بیک غرفه سه بار و فصل میان هر دو بحدیث ضعیف
ثابت شده و ثابت تقدیم این هر دو بر غسل وجه ست و تاخیر انها از وجه در دو حدیث ضعیف از برای بیان
جواز باشد و در حکم تخصیص ترتیب متقدمه در اعضاء وضو بود و در مشروعیت تثلیث غسل اعضاء وضو
احادیث بسیار آمده و هم در اجزاء یکبار لیکن مسح سر جز یکبار بیش نیست پس سنیت تثلیث در غیر مسح رأس
باشد و اگرچه در مسح رقبه حدیثی که موصوف بصحت یا حسن بود نیامده مگر ابن حجر در تلخیص احادیث غیر بالغ
بدرجهٔ احتجاج آورده و آن مفید فی الجمله اصلیت اوست نه چنانکه نووی گفته که مسح رقبه بدعت ست
و حدیثش موضوع و آنکه ابن القیم در هدی و مجد الدین در سفر السعادة گفته اند که در مسح رقبه البته حدیثی
بصحت نرسیده انتهی پس مسلم ست ولکن در هر صالح احتجاج صحت مشترط نباشد بلکه حسن صالح حجیت ست
وهمچنین هر حدیث ضعیف که کثرت طرقش موجب قوت گردد پس از قسم حسن لغیره باشد بشرطیکه معارض با
حدیث صحیح نبود و سواک مسنون ست آنحضرت ملازمش مانده و بدان امر کرده و اگر حدیث لولا ان اشق علی امتی
لامرتهم بالسواک نمی بود او امر وارده در سواک باقی بر حقیقت خود میشد و ترک ولا در وضو بدعت ست
و هرگز از آنحضرت و از صحابیان و ضوئیش تفریق میان اعضاء وضو ثابت نگشته بلکه یکی را بعد دیگری می شست
و میان غسل دو عضو بچیزی دیگر مشتغل نمیشد پس تفریق رد ست بر فاعل آن و وی غیر خالص ست از
مبتدع بودن و فعل ابن عمر متمسک نیز زد زیراکه کردار صحابی حجت نباشد اگرچه بصحت رسد و آنکه یکی موضع
ظفر بگذاشت و آنحضرت احسن وضوءک فرمود مراد بدان اعادهٔ وضوست نه غسل موضع متروک
در ظهر قدم و اگر گیرند که همین مراد ست پس تکمیل غسل عضو همچو ترک تمام غسل عضو بعد از غسل ما قبلش تا آنکه
وقت بگذرد نباشد و در ادعیهٔ وضو آنچه آمده همه اش موضوع ست یا در سندش کذاب یا متروک بوده
و آنچه ثابت از اذکار وضوست صرف تسمیه در اول و اشهد ان لا اله الا الله الی آخره در آخر ست

و جز آن چه صحیح و چه حسن و چه ضعیف خفیف الضعف ثابت نشده و واجب بر متوضی تولی و نیه بنفس خود ست و بیان واقع از آنحضرت در وضوی خویش و در تعلیمش بغیر مؤید و مقوی اوست و بر زاعم اجزاء وضو بفعل غیر دلیل ست و دلیل موجود نیست آری ضرورت ملجیه را حکم اوست همچو مریضی که عاجز از شستن همه یا بعض اعضا ست یا اشل و اقطع ست و نحو آن نعم آب ریختن دیگری بر دست متوضی در سنت صحیحه بروایت جماعتی از صحابه در صحیحین و غیرهما ثابت شده و ریختن آب دیگرست و وضو دادن دیگر و اولی مشروعیت وضوا ز برای هر نماز ست و در غالب حالات آنحضرت همچنین میکرد مگر روز فتح مکه همه نمازها بیک وضوا دا کرد و فرمود عمداً کردم و تادیهٔ صلوات بوضوء واحد و ترغیب در وضو بر طهر دال بر آنست که امر بوضوء نزد قیام بسوی نماز محمول بر ندب ست یا امر ست بحدثین

باب در بیان نواقض وضو

شکستن وضو ببول و غائط بضرورت دینیه ثابت ست و بر ماعد ایش اگر نصی بیاید چنانکه در حدیث حتی یسمع صوتا او یجد ریحا ست ناقض باشد بنص و غیر منصوص علیه لاحق ست بریح یا بفحواے خطاب یا بلحن خطاب و با این حاجت بسوی استدلال بر تعمیم نقض خارج بعالم نیست نیست بلکه درین قدر کفایت ست و آن شامل قلیل و نادر و راجع باشد و وجه نقض وضو بزوال عقل بنوم یا جنون یا اغما بنا بر آنست که یقین بر بقاء طهارتی که معتبر در صحت صلوة ست درین حال حاصل نیست چه این حالت مظنهٔ استرخاء اعضاء و عدم قدرت بر دفع نواقض وضوست و در نوم حدیث العین وکاء السه مرفوعاً وارد شده و لکن مراد نوم مضطجع ست نه دیگری و جنون و اغما اگر اولی تر بوجود این مظنه نباشد لا اقل همچو نوم بود پس حاجت بایراد دلیلی بالخصوص بر این هر دو نیست و معلوم ست که چون استطلاق وکاء بنوم می شود کشاد این هر بند بانچه مثل نوم در زوال عقل و ذهاب احساس ست بالا ولی باشد تا بانچه ما فوق اوست چه رسد و از ینجا شناخته باشی که نوم قاعد ناقض وضو نیست نه بد و خفقه و نه بخفقات متوالیات یا متفرقات و برین محمول ست انچه آمده که صحابه می خفتند و از برای نماز بیدار کرده میشدند و نماز میگذاردند و وضو نمی نمودند و روایت وضع جنوب ایشان صالح معارضهٔ ایجاب وضو بر نائم مضطجع نیست با آنکه این لفظ بوجهی که صالح احتجاج باشد ثابت نشده و مطلق اضطجاع مستلزم نوم نباشد بسیار ست که منتظر نماز از برای

استراحت دراز شود وبیننده گمان برد که وی بخواب رفته وقی ورعاف وقلس ناقض وضوست و
حدیث قاء فتوضأ حسن ست وحدیث من اصابه قئ اورعاف اوقلس فلینصرف فلیتوضأ را شواهدست
که تقویتش می بخشد وقائل نقض وضو بخروج دم چیزیکه صالح تمسک باشد نیاورده ودر حدیث سلمان انه
رعف فقال له صلى الله عليه وسلم احدث لك وضوء وضاع وکذاب ست وهمچنین حدیث تمیم داری الوضوء
من كل دم سائل لیس ست که بحجت نمی ارزد وجمله احادیث وارده درین باب بصحت نرسیده بلکه ادله خلافش
بصحت رسیده وابدان واثواب صحابه نزد خوض درمعارک متلوث بدما میشد ومنقول نشده که وضو کرده باشند
یا ناقض وضویش گفته وچون التقاء ختانین موجب نقض طهارت کبری یعنی غسل ست پس موجب نقض طهارت صغری که وضو باشد بالاولی ست

باب در بیان غسل

موجب غسل حیض ست نه طهر دیگر احتلام ست ومعتبر وجود ماست یعنی منی خواه بر آمدنش بشهوت یاد داشته باشد
یا نه ومجرد احتلام بدون وجود اثر منی اعتبار ندارد ودر وجوب غسل بر رویت بلل وماء در حق مرد وزن
حدیث صحیح وارد گشته دیگر تواری حشفه ست در هر فرج که باشد وانزال شرط نیست وحدیث الماء من الماء
منسوخ ست یا مأول وبر تقدیر ثبوت جمع میان آن ومیان حدیث التقاء ختانین باین طریق میتواند شد
که دران دلالت بمفهوم ست ودرین بمنطوق ومنطوق دال بر وجوب راجح از مفهوم ست وجنابت مانع قراءت
کتاب عزیز ست لیکن احادیث وارده درین باب که بعضش متقوی بعض ست مفید کراهت ست نه مفید
تحریم آری حدیث ابن عمر مرفوعا نزد ترمذی لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن دال بر تحریم ست
وتضعیفش باسمعیل بن عیاش مدفوع ست ومنذری تحسینش کرده ودر حدیث علی ست نزد ابو یعلی
فاما الجنب فلا ولا آية ودر مجمع الزوائد گفته رجاله موثقون وبلفظ ولا حرفا رفع صحیح نشده ولیکن
دلیلی دال بر منع از کتابت وبر منع از مس مصحف نیامده مگر حدیث ابن عمر بلفظ لا يمس القرآن الا طاهر
واین نزد طبرانی ست ودر مجمع الزوائد گفته رجالش موثق اند وآنرا شواهد ست از حدیث حکیم بن حزام
وعثمان بن ابی العاص مرفوعا بلفظ لا تمس القرآن الا وانت طاهر لا تمس المصحف وانت غير طاهر
ودر سندش ضعف ست وممنوع ست درآمدن حائض وجنب در مسجد وحدیث عائشه لا احل المسجد
لحائض ولا جنب صحیح ست وتضعیف ابن حزم بی وجه ست واین منافی جواز مرور عابر سبیل در مسجد
نیست وهمین تفسیر کرده اند جماعه از صحابه آیه کریمه را وبعض گفته اند که مراد مسافرست وبهر حال

این رخصت منافی مطلق تحریم نیست وحکم بمنع صغار از دخول مسجد بی وجه ست چه رفع قلم تکلیف از
صغار مقتضی آنست که انعقاد جنابت از برای صغار نباشد ونه ایجاب غسل بر آنها پس دلیل منع متناول
دخول آنها در مسجد نباشد ونه فی نفسه محظورست تا منع شان از مسجد بر مکلفین واجب باشد وهذا
ظاهر واضح لا یخفی وتمرین وتعوید صبیان پیش از بلوغ باب دیگرست چنانکه در امر بنماز آمده ونیت
رفع حدث در غسل شرط ست ودران میان تادیهٔ فریضه ونافله فرق نیست وغسلی که از برای مجرد
قربت باشد مثل غسل جمعه ونحو آن انجا تنها نیت غسل کافی ست ارادهٔ رفع حدث ضرور نیست واگر
این نیت نخواهد بود لثواب عمل نوشته نخواهد شد بدلیل حدیث انما الاعمال بالنیات ومحل مضمضه و
استنشاق اگرچه از ظاهر بدن نیست لیکن بجا آوردن آنحضرت این هردو را در وضو ودر غسل دال ست
بر آنکه حکم ظاهر بدن دارند ومفهوم غسل جز بتعمیم بدن لغةً ناتمام باشد واز لغت وشرع اگر دخول دلک
در مسمای غسل ثابت شود واجب باشد نشوان در شمس العلوم انچه مفید اینمعنی ست ذکر کرده ووی از
ائمهٔ لغت ست ومؤید اوست حدیث انقاء بشره وصاحب مصباح تفسیر انقاء بتنظیف نموده ومعلوم ست
که تنظیف جز بدلک نشود ودر حدیث عایشه نزد مسلم ست ثم تصب علی راسها فتدلکه حتی یبلغ
شئون راسها ثم تفیض علیها الماء واین امرست بدلک راس که جزوی از اجزاء بدن ست اگرچه
مستحق مزید عنایت در غسل نباشد بنابر موی که در وست ودر نقض شعر راس رجل دلیلی نیامده وانچه آمده ست
افاضهٔ آب ست بر سر سه بار ودرین باب حدیثها ست ودر لفظی آمده یدخل اصابعه فی الماء فیخلل بها
اصول الشعر اخرجه الشیخان من حدیث عایشة ومؤید اوست عدم ایجاب آنحضرت نقض شعر را
بر زنان چنانکه در حدیث ام سلمه ست یا رسول الله انی امرأة شدیدة عقص الراس فاحله اذا اغتسلت
قال انما یکفیك ان تحثی علیه ثلث حثیات وزنان شقائق رجال اند واین تعلیم بام سلمه دلیل ست
بر آنکه حکم رجال درین باب حکم نساست ودلیلی صحیح دال بر تفرقه میان زن ومرد منتهض نیست وهمچنین
دلیلی بر وجوب نقض شعر در غسل حیض ونفاس بر زن نیامده واحادیث وارده درین باب متکلم فیها ست
لو بستند ذلک الی ما یعول علیه وبعضی جمع کرده اند میان این احادیث بآنکه نقض مندوب ست
فقط یا تعیین نقض وقتی ست که آب باصول شعر نرسد وبالجمله واجب غسل بدن ست از قمهٔ راس تا قرار قدم
وچون واجب الغسل این کار را بجا آورد مصداق مسمای غسل لغةً وشرعاً شد خواه غسل اسفل بدن را مقدم

بر اعلی کردیا بالعکس وخواه میامن را بر میاسر تقدیم داد یا بالعکس نمود ولکن مغتسل را ضرور ست که اغتسالش بر صفت منقوله از جناب نبوت و بر هیئت مرویه از وی صلعم در احادیث صحیحه ثابته در صحیحین وغیرهما که متضمن تقدیم اعضاء وضو سپس افاضهٔ آب بر سر باز بر میامن باز بر میاسر ست بجا آرد که این سنت ثابته غیر واجبه ست واحادیث صحیحه قاضی ست بوجوب غسل جمعه بر هر محتلم وچون بعض آن دال بر عدم وجوب ست پس جمع میان هردو آنست که مراد بوجوب تاکید مشروعیت اوست واین سخن از برای آن گفته شد که جمع مقدم بر ترجیح ست وظاهر حدیث اذا جاء احدکم الی الجمعة فلیغتسل آنست که این غسل از برای نماز جمعه ست نه از برای روز جمعه وهر که از برای کار دیگر جز نماز جمعه غسل کرد خواه در اول روز کند یا اوسط یا آخر آن وی ظافر بمشروعیت نیست ومؤید اوست حدیث مرفوع من اتی الجمعة من الرجال والنساء فلیغتسل وابن خزیمه زیاده کرده ومن لم یاتها فلیس علیه غسل ودر بارهٔ غسل عیدین جز حدیث ضعیف فاکه بن سعد که دران حکایت فعل نبوی ست از برای غسل جمعه ویوم فطر ویوم نحر کدام دلیل صحیح نیامده وشواهدش نیز ضعاف ست ولکن بعضش مقوی بعض می تواند شد وهم در حدیث دیگر فاکه بن سعد غسل روز عرفه افزوده ودر سندش یوسف بن خالد سهمی کذاب ووضاع ست وابن معین نسبتش بسوی زندقه کرده پس ایراد ابن ماجه چنین حدیث را در سنن خود محل عجب ست وحدیث ابی هریره در غسل عرفه که نزد دیلمی ست اسنادش مظلم ست وآنکه از ابن عمر در موطا غسل عرفه بنا بر وقوف آمده حجت بدان قائم نیست زیرا که فعل صحابی ست وهم در غسل لیالی قدر دلیلی ثابت نشده بلکه اثباتش اثاری از علم ندارد وهمچنین حال غسل از برای دخول حرم ست وثبوت غسل نبوی از برای احرام بحدیث ضعیف آمده واز برای دخول کعبه از فعل ابن عمر ثابت شده مرفوع نیست که بحجت ارزد ولهذا ابن منذر گفته که نزد جمیع علما مستحب ست ونزد اکثر وضو کافی ست واثبات غسل از برای کعبه ومدینه وقبر نبی صلعم بلکه قدس ومسجد قبا وقبور دیگر انبیاء ظلمات بعضها فوق بعض ست وسبحان الله ما یفعل التساهل في اثبات الاحکام الشرعیة من الفواقر التي یبکی لها تارة ویضحك لها اخرے وحدیث غسل بعد از حجامت ضعیف ست وممکن ست جمع بحمل غسل بر ندب وترکش در بعض احوال منافی آن نیست وغسل غاسل میت بحدیث حسن لغیره ثابت شده وادله دال ست بر آنکه امر باین غسل محمول بر ندب ست وواجب ست غسل نزد اسلام آوردن وقیس بن عاصم را بدان امر فرموده وهمچنین ثمامه را حکم کرد که غسل برآرد

واین در صحاح و سنن ست و ثابت می شود حکم بر همگنان بامر بعض و عدم علم غیر عالم باین امر حجت نباشد
پس قول بعدم وجوبش بی وجه ست

باب در بیان تیمم

سببش عدم وجدان آب و تعذر استعمال ماءست و تعذر همچو عدم باشد پس هر که آب می یابد لیکن بکار بردن نمی تواند وی گویا غیر واجد ماءست و داخل ست زیر قوله تعالی فلم تجدوا ماء چه مراد نه وجود مجرد ذات آب ست گو در ته چاه باشد و وصول بدان ممکن نبود که هیچکی قائلش نباشد و تعذر عام ست ازانکه مانع ازان در نفس آب بود یا در مکلف زیرا که این حال بمنزله عدم ماءست دیگر خشیت ضررست بر جان و مال خود و خوف راه دران داخل ست حدیث عمرو بن العاص که در لیله بارده تیمم از برای جنابت کرد و غسل بجا نیاورد دلالت دارد بر جواز تیمم از برای خوف ضرر و ملاحظه قوله تعالی واتقوا الله ما استطعتم و قوله صلعم اذا امرتکم بامر فأتوا منه ما استطعتم مسوغ تیمم ست نزد خوف فوت نماز بخروج وقت آن خواه قضا باشد یا نه و خواه بدل داشته باشد یا نه ولاسیما با قوله سبحانه اذا قمتم الی الصلوة و قوله بعد ذلک ولم تجدوا ماء فتیمموا و ظاهر آیه وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا آنست که عدم وجود ماء قید همه این چیزهاست زیرا که راجح آنست که تقیید واقع بعد از جمل عائد بسوی جمیع باشد و مختص ببعض نشود مگر بدلیل ولکن چون سبب موجب طهارت صغری آمدن از غائط و ما فی معناه ست و موجب طهارت کبری ملامست زنان و ما فی معناه ست بدون فرق میان مریض و مسافر و حاضر پس این دلیل ست بر آنکه حرف تخییر نیست او در جاء احد منکم بمعنی واو ست و او بمعنی واو در لغت عربیه بسیار آمده و جماعه از ائمه عربیت بدان رفته پس حاصلش آنست که چون بیمار را یکی از دو سبب طهارت که آمدن از غائط یا ملامست زنان باشد حاصل گردد وی تیمم نکند مگر نزد عدم وجود آب و همچنین مسافر ولکن تسبب مستقل بودن مرض از برای جواز تیمم با وجود آب دلیل آمده چنانکه در حدیث صاحب شجه ست پس عدم وجود ماء راجع بسوی مسافر باشد و این مجمع علیه ست یعنی مسافر تیمم نکند مگر هنگامی که آب نیابد و قصه عمرو بن العاص دلیل ست بران و نزول رخصت تیمم در سفر چنانکه در حدیث عقد عایشه ست دلالت بر همین معنی دارد

و در آیه تعرضی بحکم صحیح حاضر نیست لیکن از آنحضرت صلعم تیمم در حضر ثابت شده و حدیث الصعید
الطیب طهور المسلم ولو الی عشر سنین دال برشمول تیمم ست حاضر باشد یا مسافر صحیح بود یا بیمار
همچنین حدیث جعلت لی الارض مسجدا وطهورا و در لفظی تربتها طهورا آمده و چون بآیه عدم ماء
در سفر معتبر شد اعتبارش بفحوای خطاب در حضر ثابت باشد زیرا که سفر مظنه مشقت و تعب ست و لهذا
در ان قصر صلوة و ترک صیام مشروع گشته با آنکه مسافر غالبا عارف بمواطن آب باشد چنانکه حاضر عارف آن
در وطن و در بلد اقامت ست و بر ایجاب طلب آب تا آخر وقت نماز دلیلی از کتاب و سنت و قیاس
صحیح و اجماع نیست بلکه چون مصلی از برای نماز برخیزد و نزد وی یا نزدیک از وی آب نبود که ادراکش
می تواند کرد نماز را در وقت نماز به تیمم بگزارد چنانکه حدیث دو مرد که یکی را اصبت السنة گفته و
دیگر را لک الاجر مرتین فرموده دال ست بران و این حدیث رد ست بر کسیکه قائل باعادهٔ این نماز
نزد یافتن آب در وقت ست و ناسی آب را در ینجا حکم عادم ست زیرا که خطاب از ناسی مرفوع باشد
و انسان غیر ماخوذ ست بر نسیان پس اگر کسی آب فراموش کرده نماز به تیمم کرد نمازش مجزی ست و اعاده
غیر لازم کما تقدم فی العادم و صعید در آیه بمعنی روی زمین ست خاک باشد یا جز آن و طیب حقیقةً بمعنی
طاهر ست و مجازا بمعنی حلال چنانکه از کتاب اساس زمخشری مستفاد می شود ولیکن ائمهٔ لغت مثل صاحب قاموس
وغیره صعید را تفسیر بتراب کرده اند و این یکی از دو معنی صعید ست و روایات مصرحه بتراب مفید
تعیین اوست از برای تیمم و در غیر حدیث ذکر تراب آمده از انجمله حدیث علی ست مرفوعا بلفظ وجعل
التراب لی طهورا در مجمع الزوائد تحسینش کرده و حافظ در فتح الباری تصحیحش گفته و معروف در زمن
نبوت تیمم بتراب بود لا غیر و حائطی که آنحضرت بدان تیمم فرموده معمور بطین بود و در روایتی آمده که آنرا
حت کرد و سندش متکلم فیه ست حاصل آنکه آیه عام ست از خاک و از انچه بر روی زمین ست از خس و
خاشاک و لکن سنت تعیین خاک کرده و تربتها طهورا بران دلالت نموده و قوله فامسحوا بوجوهکم
و ایدیکم منه مشعر بآنست که چیزی از ان بدست آویزد و طیبا افادهٔ طهارت کرده خواه نبت باشد یا سبخه
و ارض مدینه سبخه بود و از ان تیمم میکردند و طلب تراب دیگر از غیر آن ارض منقول نشده و چون این طهارت
حاصل از تیمم بدل طهارت از وضوست هرچه از وضو مباح ست به تیمم مباح باشد چه بدل را حکم مبدل ست
مگر آنکه دلیلی تخصیص کند و در ینجا دلیل مخصص موجود نیست و حکم تسمیه و نیت در ینجا همان حکم آنهاست در وضو

و در احادیث صحیحه جز یک ضربه از برای وجه و کفین دیگر هیچ نیامده و همه آنچه در دو ضربه یا در مسح تا مرفقین وارد شده خالی از ضعف نیست و کدام ضعف که مسقطش از درجهٔ اعتبار نیست و در خور عمل بدان نباشد تا می توان گفت که مشتمل بر زیادت ست و قبول زیادت واجب پس واجب اقتصار ست بر مدلول احادیث صحیحه و تعمیم وجه بمسح متعین باشد و تخلیل شعر و جز آن از شان مسح نیست و ظن خروج وقت از نواقض تیمم اثارتی از علم ندارد و تیمم از برای هر پنج نماز در عین وقت کند و بیک تیمم چند نماز میتواند گذارد و مدرک یک رکعت به تیمم مدرک نماز ست غرضکه تیمم بجای وضوست در هر امر که جائز بوضو باشد بلا فرق در هیچ امر پس اگر کسی آب یافت لکن آنقدر که از برای بعض اعضاء وضو یا غسل کافی ست نه از برای همه پس عدول به تیمم کند و وضو و غسل بجا نیارد یا بقدر آشامیدن یافته نه وضو پس عدول از ان به تیمم متعین ست و نیست اعاده بروی نزد وجود آب بقدر کفایت خواه این تیمم بدل وضو کرده باشد یا بدل غسل و آنکه در بعض روایات جنب را امر بغسل نزد یافتن آب آمده پس مراد بدان نه رفع نفس جنابت ست که آن به تیمم مرتفع شده بلکه مراد شستن تلوث از بدن ست که از آثار جنابت باشد لاسیما محتلم که غالباً منی ببعض بدنش میرسد و تیمم از برای غیر نماز همچو رد سلام و جز آن ثابت شده پس قرارت قرآن و دخول مسجد اولی و احق ست بدان همچنین حائض را تیمم از برای وطی جائز باشد زیرا که حق تعالی فاذا تطهرن فاتوهن فرموده و تطهر چنانکه بر طهارت آب صادق ست همچنان بر طهارت بتراب نزد عدم ماء صادق می آید و گذشت که همه آنچه بوضو جائز ست به تیمم جائز باشد و نواقض تیمم همان نواقض وضوست بلا کم و کاست و قول با نتقاضش بوجود آب یا خروج وقت و با یجاب اعاده دفع در وجه دلیل ورد ما هو الحق بصدد و نحو مثلش نیست و کیف که آنحضرت غیر معید را نزد وجود آب اصاب السنه فرموده و تمام حق در اصابت سنت ست و ورا آن جز بدعت نباشد و تمسک بسنت بهتر از احداث بدعت ست

باب در بیان حیض

و آن جریان دم از رحم زن در وقت خاص و زمن معلوم بعد از بلوغ اوست چنانکه ائمه لغت مثل ازهری و هروی و غیرها گفته اند و در قرآن کریم بلفظ اذی معبر شده و انهمه تعریف بالوجه ست نه بالکنه و در تقدیر اقل و اکثر حیض آنچه بتمسک ارزد نیامده بلکه همه آنچه درین باب آمده موضوع یا ضعیف بالمره یا موقوف ست

ولا حجة في ذلك كله وانچه از آنحضرت صلعم ثابت شده گشت ليالي وذوات العدد از نما زست
وغايت انچه درين عدد آمده حديث حمنه بنت جحش ست انما هي ركضة من الشيطان فتحيضي ستة
ايام او سبعة ايام في علم الله كما تحيض النساء وازينجا اگر اكثر حيض تا هفت روز گويند وجهى دارد و
بر تقدير حيض پيش از نه سال وبعد از شصت سال دليلى از كتاب وسنت نيامده بلكه مجرد استقرار ست كه
حائض شدن زنى بحيض شرعى قبل وبعد اين مدت منقول نشده وحالت حمل محل خلاف ست وبعض زنان
در حمل حائض ميگردند وادله درين باب سه گونه آمده بعض دال اند بر رجوع بسوى عادت زنان وبعض بر
رجوع زن بسوى عادت نفس خويش وبعض بر رجوع بسوى صفت دم وجمع ميان اين ادله باين طريق ممكن تواند شد
كه زن مبتدئه يا ناسيه وقت حيض وعدد ايام رجوع بجانب صفت دم كند اگر بر صفتى ست كه رسول خدا
بيانش كرده پس دم حيض باشد واگر بر غير آن صفت ست حيض نبود واگر بر صفات مختلفه يا صفت ملتبسه
برآيد ومتميز نگردد بسوى عادت زنان قرابت بر گردد لقوله صلعم كما تحيض النساء وظاهرست كه زنان
خويشاوندان احق اند از غير قرابت در رجوع بسوى عادات شان ونزد اختلاف عادت زنان اعتبار
بغالب ايشان باشد واگر غالب هم يافته نشود خود را شش يا هفت روز حائض گيرد كما امر رسول الله
صلعم واگر مبتدئه نيست بلكه معتاده شناساى هنگام وشمار ايام ست رجوع بسوى عادت و تمييز بصفت دم كند
ونزد التباس قدر عادت بعروض عارض والتباس تمييز بصفت دم رجوع بسوى خوى زنان قرابت
خويش كند اگر آنها مختلف العادة باشند همچنان كند كه در مبتدئه گذشت وصفت دم حيض در حديث
بلفظ انه اسود يعرف آمده وبعد ازين يرتفع الاشكال وينقطع ما كثر وطال من القيل والقال
وحرام ست بحيض انچه حرام ست بجنابت وگاه خلاف اين نيز باشد چنانكه جنب را صبح كردن در حال صوم
واستمرار بران تا تطهر رواست بخلاف حائض كه روزه گرفتن او بهيچ حال صحيح نيست وتحريم وطى فرج در
حيض منصوص قرآن كريم ست ودران خلافى نيست وظاهر نظم دال برآنست كه اتيان بعد از طهر وغسل ست
ونزد راجح ونزد عذر يا تعذر تيمم بجاى غسل باشد وشستن نجاست از بدن وجامه ثابت ست بعمومات
قرآنيه كقوله تعالى وثيابك فطهر والرجز فاهجر وقوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ودر سنت مطهره
مؤيدات وموكدات آن آمده واينهمه خطابات شامل حائض ست پس تعهدش بتنظيف نفس مندوب باشد
وچون حائض داخل ست زير عمومات خطاب كتاب وسنت كه قاضى بمشروعيت ذكر الله اند جز قرارت

قرآن سائر اذکار او را روا باشد و واجب بروی قضاء صوم ست نه قضاء نماز و این معلوم ست از ادلهٔ صحیحه چنانچه در صحیح مسلم ست از حدیث عائشه نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة و عمل در عصر نبوت و ما بعدش برین هنجار بود و سلف و خلف امت و سابق و لاحق اهل ملت بران مجمع بوده اند و از هیچکی از علماء اسلام خلافی دران مسموع نشده و اما خوارج که کلاب نار اند پس استحقاق آن ندارند که در برابر قول جمیع مسلمین خلاف ایشان ذکر میتوان کرد یا خلاف ایشان مخرج مسائل اجماعیه از اجماع میتواند شد و زن مستحاضه همچو زن طاهره ست نه همچو حائض و ایجاب غسل بروی از برای هر نماز مبنی بر ثبوت لبس ست حالانکه بروی لبسی نیست و احادیثی که درین باب آمده حفاظ تصریح کرده اند که در خور احتجاج نیست و آنچه در صحیحین ست امر بغسل او ست نزد ادبار حیض فقط و بایجاد اثبات همچو تکلیف شاق بر مستحاضه جز بحجت روشن تر از آفتاب نمیتواند شد و این بر تقدیر عدم ورود معارض آن احادیث ضعیفه ست فکیف که ادلهٔ تیسیر و عدم تعسیر در شریعت حقه بکثرت وارد شده و دم حیض متمیز از دم استحاضه ست غایت آنکه تا تواند بتطهیر جامه و بدن خویش از دم استحاضه بپردازد و اگر تعذیب نفس خود باین شک و وسوسه می خواهد مجبوری نیست وعلی نفسها براقش تجنی و چنانکه در ایجاب این غسل برای هر نماز یا دو نماز حجتی قائم نیست همچنان در ایجاب وضو بروی از برای هر نماز حجت قائم نشده و حکم بانتقاض وضویش بدخول هر وقت اختیار یا مشارکت از وادی تساهل در اثبات احکام شرعیه بمجرد خیالات مختله و آراء معتله ست و نفاس همچو حیض ست در قلیلش و اکثرش چهل روز و در حدیث مرفوع نزد حاکم آمده و صحیحش گفته پس قول بدان اعدل و احسن اقوال ست و چون پیش ازین مدت طهر بیند طاهر ست و اگر نه بیند نفسا ست تا آنکه چهل روز بگذرد و بعده آنچه از خون بر آید آن را حکم نفاس نباشد

کتاب الصلوة

شرطیت عقل و بلوغ در وجوب نماز صحیح ست و اما شرطیت اسلام پس مخالف قول کسی ست که کفار را مخاطب بشرعیات می گوید و بعض اهل اصول حکایت اجماع بر وجوب صلوة بر کفار و عقوبت آنها بر ترک نماز در آخرت کرده اند و جبر فریق مسلم بر نماز از باب امر بمعروف و نهی عن المنکر ست و چون سید را حد عبد نزد ارتکاب موجب حد میرسد پس جبرش نزد ترک واجب بالاولی میرسد بدون فرق میان نماز و

جز آن و در بارهٔ جبر طفل ده ساله و ضرب او بنا بر تادیب نص آمده اشکال آنست که ضربش با آنکه مکلف
نیست چه قسم می تواند شد وجوابش آنست که مکلف باین ضرب ولی اوست و شرع ضرب او برین کار
که ترک نماز ست مباح ساخته چنانکه ضرب او نزد ارادهٔ اقدام بر قتل غیر جائز القتل و اخذ مال غیر جائز
الاخذ مباح ست و اسباب و شروط و موانع از احکام وضع اند و مرجع در حقائق این امور بسوی مدونین
اهل اصول ست چه بحث اصولی ست و اهل اصول در اصطلاحات خود ذکر کرده اند که شرط عبارت از چیزی ست
که عدمش مؤثر در عدم مشروط باشد و وجودش مؤثر در وجود مشروط نباشد همچو وضو که شرط نماز ست
و عدمش تاثیری در عدم نماز دارد پس نماز جز بوضو صحیح نگردد و وجود و عدمش مؤثر در وجود و عدم مسبب
نیست و ازینجا شناخته باشی که وقت سبب ست از برای نماز نه شرط چه وجود وقت مؤثر در وجود
مسبب ست که ایجاب فعل صلوة باشد و عدمش مؤثر در عدم او ست زیرا که وجوب نماز پیش از دخول
وقت نیست و بعض اهل اصول در حقیقت سبب ذکر کرده اند که سبب آنست که وجودش مؤثر در وجود
مسبب باشد و عدمش مؤثر در عدم مسبب نبود و واجب آنست که فاعلش بفعل مستحق ثواب و بترکش
سزاوار عقاب گردد و این مستلزم آن نیست که واجب شرط بود و عدمش مستلزم عدم باشد بلکه تارکش
آثم ست فقط و همچنین استدلال بر شرطیت بنهی دال بر فساد مرادف بطلان صحیح ست اگر این نهی از ذات
یا جزء آن شئی باشد نه بامر خارج پس طهارت بدن از حدثین شرط صحت نماز ست بنا بر وجود دلیل مفید شرطیت
و اما طهارتش از نجاست پس اگر دلیلی دلالت کند بر آنکه هر که در بدنش نجاست ست نمازش نیست یا
نماز نجس البدن مقبول نمیشود یا نهی نجس البدن از قربت نماز یافته شود و این نهی دال بر فساد مرادف بطلان
بود استدلال بر شرطیتش صحیح باشد و الا فلا و لکن درینجا دلیلی برین مدعا موجود نیست چه در حدیث امر
باستنزاه از بول و بودن عامهٔ عذاب قبر از بول دلالت بر وجوب استنزاه است نه بر شرطیت آن پس مصلی
با نجاست بدن آثم ست و نمازش باطل نیست همچنین ادلهٔ صحیحه دال بر وجوب ستر عورت در نماز و در غیر
آن ست نه بر شرطیت و حدیث عدم قبول نماز حائض مگر بخمار معارض حدیث نفی قبول نماز شارب خمر و
آبق ست با آنکه نماز اینها صحیح ست و این معارضه بی وجه باشد چه نفی قبول مستلزم نفی صحت ست پس اگر
دلیلی دال بر صحت نماز کسی که عدم قبول نمازش آمده بیاید مخصص وی باشد و نفی قبول در حق او مجاز از
عدم توفیر ثواب بود و اصل در تحقیق و تقدیر عورت شرع ست اگر ثابت گردد مقدم باشد بغیر جوبا

اگر حقیقت شرعیه ثابت نشود مرجع لغت بود زیراکه حمل کلام شارع بر لغت نزد عدم تقرر عرف
شرعی واجب ست و درینجا شرع و لغت متفق اند بر آنکه قُبُل و دُبُر عورت مرد ست و شرع فخذ را زیاده
کرده و احادیث الفخذ عورة بصحت رسیده و همین ست مذهب جمهور و عورت بودن رکبه ثابت نشده
و عورت زن آزاد همه بدن و تمام تن ست جز وجه و کفین و سترش از رجال بر زن واجب و مردان را
نظر بسویش ناجائز و اما آنکه نماز زن اگرچه تنها یا با زنان یا با شوهر یا دیگر محارم باشد بی ستر تمام عورت
صحیح نیست پس غیر مسلم ست و غایت آنچه درین باب آمده حدیث عائشه ان الله لا یقبل صلوة حائض
الا بخمار ست و این موقوف مرسل ست و همچنین حدیث ام سلمه درین باب که اتصلی المرأة فی درع و خمار
الخ باشد قول اوست پس حجت نیز زد و تفرد بعض برفع حدیث وی علت بالغه از انتهاض حجیت ست و گر فهیم که
حدیث عائشه حجت ست پس غایتش آنست که نماز حائض جز بپوشیدن سر درست نباشد و لیکن آنچه زیاده
برین قدر باشد خود در آن موجود نیست و طهارت محمول و ملبوس را شرط صحت نماز گردانیدن کما ینبغی نیست
و خلع نعل از آنحضرت در نماز بنا بر قذر باخبار جبرئیل علیه السلام مجرد فعل ست دلالت بر وجوب ندارد تا
بشرطیت چه رسد بلکه این حدیث دلیل قائل بعدم شرطیت ست زیراکه بنا بر نماز بر آن خلع کرد پس اگر وجود نجاست
در محمول و ملبوس موجب بطلان نماز می بود هرگز بنا باقی بر نماز ماضی نمی کرد و نماز در جامه مغصوب جائز ست
اگرچه غاصب با اثم غصب اثم دخول در نماز با چیزی که مأمور بخلاف آن بود ضم کرده همچنین نماز گذاردن در جامه
ابریشم حرام ست لیکن بطلان نمازش و نماز غاصب جامه محتاج دلیل ست و لا دلیل علی ذلک الا ما کان
مفید النفی صحة صلوة من صلی لابسا للحریر و هر که جز جامه ناپاک نمی یابد نمازش در آن جامه نجس بنا بر
ضرورت عفو ست چون از عریان گذاردن ست کیف که اکل میته نزد عدم وجود سوا در حق جائز ست و بنای
شریعت بر رعایت مصالح و دفع مفاسد و معادله میان شرور بوده اگر چاره از وقوع در یکی ازین امور
نباشد و اما نماز در جامه زرد و سرخ مشبع پس تمام از معارک ست و حق توجه نهی از معصفر بسوی نوعی
خاص از احمر ست که مصبوغ بعصفر باشد لهذا لبس احمر غیر مصبوغ بعصفر جائز باشد و لبس حله حمرا محمول بر همین ست
و دلیلی بر تحریم اصفر که مصیر بسوی آن واجب شود نیامده بلکه در بعض روایات صبغ لحیه و ثیاب بصفرت
آمده و ابن عمر باقتدا جناب نبوت این رنگ می کرد و در تنها سراویل بی ردا نماز مکروه باشد اگرچه در سند
حدیثش مقال ست و لیکن صالح احتجاج ست و در پوشیدن سراویل از آنحضرت صلعم اختلاف ست لیکن خریدنش ثابت شده

و اذن بدان آمده و ستر سراویل فوق ستر میزر ست و در تنها فرد مکروه نیست و اگر مظنه انکشاف عورت باشد
ربطش بخیط یا شوک رافع کراهت اوست و اصل در لبس خز که صوف دابه باشد حل ست علی ما هو الحق و در
خصوص حلت میته حیوانات بحر ادله صحیحه وارد شده و این دابه بحری ست پس نماز در جامه صوفش جائز باشد
نه مکروه و دلیلی بر عدم صحت نماز در مکان مغصوب نیامده و اگر چه غصب اثمی از آثام ست و غاصب آثم و از
نماز در هفت موطن نهی آمده و آن مزبله و مجزره و مقبره و قارعة الطریق و حمام و اعطان و فوق ظهر
بیت الله ست و در سندش مقال ست و لکن صالح استدلال باشد و از نماز بسوی قبور و مسجد گرفتن قبور بالخصوص
نهی آمده و در منع از نماز بر تمثال حیوان کامل و در مکانی که انجا تصویر باشد چیزی از شارع نیامده لیکن ادله
صحیحه قاضی بتحریم تصویر ست و از ان نهی شدید آمده و بران وعید سخت وارد گشته و دلیل بر تغییرش و عدم
ترک آن در بیوت قائم گشته و تارکش تارک انکار منکر و مستحق اثم عدم انکار ست و بهتر آنست که تصویر را
زیر قدم گرداند چنانکه در حدیث قرام که در خانهٔ عائشه بود آمده که ان جبرائیل امر النبی صلعم ان یجعله
وسادتین توطئان و آنکه کراهت نماز از بعض صحابه بر طنفسه یعنی بساطی که زیر آن مخمل باشد و بر چیزی
از حیوان و بر غیر ارض آمده مستندش مجرد وسوسه و شکوک اوهامی خالی از دلیل ست و طهارت مکان نماز
واجب ست شرط صحت نماز نیست و شرط جز بدلیل خاص ثابت نمی تواند شد و دلیل وجوب مثبت
شرطیت نباشد و فیما ههنا کفایة لمن له درایة [illegible] و اما استقبال کعبه پس آیهٔ فول وجهک شطر المسجد
الحرام و آیهٔ حیثما کنتم فولوا وجوهکم شطره دلیل ست بران و شطر عام ست از انکه جهت باشد
یا سمت یا تلقاء یا قبل کعبه بر اختلافی که در تفسیر شطر ست نزد سلف و بالجمله کافی از حاضر و غائب استقبال جهت ست
مگر آنکه در حال قیام نماز مشاهد بیت [illegible] حائل میان خود و میان کعبه باشد نه آنکه در بعض بیوت
که [illegible] یا در جای [illegible] میان بیت حائل بود که درین حین صعود مکان
دیگر از برای مشاهدهٔ بیت بروی واجب نیست بلکه لازم تولی وجه بسوی شطر مسجد الحرام ست و بس و دلیل
دال بر غیر این معنی نیامده و حدیث مرفوع ابن عباس در سنن بیهقی بلفظ البیت قبلة لاهل المسجد
والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل الارض فی مشارقها ومغاربها با آنکه ضعیف
غیر صحیح ست دلیل بر ما ذکرنا ست نه آنکه در مسجد ست کسی معاین بیت ست بلا حائل و مسجد قبلهٔ
اهل حرم ست و این دال ست بر آنکه واجب نیست بر اهل حرم مگر استقبال جهت و اما غیر اهل حرم پس امر

ظاهر و باهر ست و مراد بجهت ما بین مشرق و مغرب ست چون روی بسوی جهت ما بین هر دو کرد آنچه بروی
واجب ست بجا آورد لحدیث ابی هریرة عند الترمذی وصححه ما بین المشرق والمغرب قبلة واخرجه
ابن ماجة والحاکم من حدیث ابن عمر و با وجود این حدیث مصلی محتاج برجوع در امر قبله بسوی تقلید
احدی از احیاء و محاریب منصوبه در مساجد نیست چه محرابش میان مشرق و مغرب ست و هر عاقل شناسای
این هر دو جهت باشد و جز دیوانه و کودک بر دیگری مخفی نماند و راکب خواه در محمل باشد یا در غیر محمل تا تواند
رو بقبله شود و اگر نتواند تنفل بسوی غیر قبله نماید برابر ست که در محمل باشد یا در غیر آن و هر که بعد از تحری
قبله مخطی شد و نماز بجانب غیر قبله گذارد بروی اعادهٔ آن نماز واجب نیست نه در وقت و نه بعد از ان
وحدیث عامر بن ربیعه وحدیث جابر بران دلالت دارد اگرچه سندش ضعیف ست و نزول آیه فاینما
تولوا فثم وجه الله از برای آن شده و مؤید اوست حدیث متفق علیه اهل قبا که در عین نماز از قدس
رو بجانب کعبه برگردانیدند و آنحضرت صلعم ایشان را بران مقرر داشت و امر باعادهٔ نماز نکرد با آنکه بعض
نماز بسوی غیر قبله گزاردند و احادیث نهی صلوة خلف نائم ومحدث ومتحدث بصحت نرسیده بلکه در
صحیح آمده که آنحضرت نماز می کرد و عائشه در جانب قبله معترض می بود و ظاهر آنست که حی خفت چنانکه
لفظ صحیحین فاذا اراد ان یوتر ایقظنی مشعر باوست و اشتغال قلب مصلی باستقبال زن اکثر از اشتغال
باستقبال مرد باشد و بالجمله کراهت استقبال امر ملهی اوفق بادله ست و سنت اتخاذ ستره ثابت ست
باحادیث صحیحهٔ کثیره و تخصیص مشروعیتش بفضا وجهی ندارد چه ادله اعم از فضا آمده اند و اکثر احادیث
وارده دران مشتمل امر ست و ظاهر امر وجوب مگر آنکه صارفی از ان بسوی ندب آید و آن نیامده و
افضل امکنهٔ نماز مساجد ست و در افضلیت نماز در مساجد ثلثه بالخصوص نص وارد شده در حدیث
ابن الزبیر ست که آنحضرت فرمود نماز درین مسجد من افضل از هزار نماز در ما سوای او از مساجد
مگر مسجد حرام که نماز دران بهتر از صد نماز درین مسجد ست اخرجه احمد و در حدیث جابر آمده که نماز در مسجد
حرام بهتر از صد هزار نماز در ما سوای اوست و این نزد ابن ماجه ست مرفوعاً و رجال سندش ثقات اند
و در حدیث ابی الدرداء زیاده کرده که نماز در بیت المقدس برابر پنجصد نماز ست و سندش نزد بزار
مرفوعاً حسن باشد و بالجمله ظاهر آنست که نماز درین هر سه مسجد افضل از نماز در غیر اینها ست باین مقدار
که رسول خدا صلعم بیانش فرموده و نیست فرق میان فرائض و نوافل چنانکه تنکیر صلوة درین احادیث

بران دال ست و در صحیحین از حدیث زید بن ثابت مرفوعاً آمده که افضل نماز آدمی در خانهٔ اوست مگر مکتوبه و در سائر مساجد هم ادلهٔ داله بر فضل نماز فی الجمله وارد شده و دران ذکر رفع درجات و حط خطیات بر خطوات آمده و انتظار نماز را بعد از نماز رباط فرموده و مشائین فی الظلم را بشارت نور تام روز قیامت داده و گفته که همسایهٔ مسجد را نماز جز در مسجد نباشد و هم عدم ترخیص سامع ندا در حضور مسجد که انجا ندای نماز کنند وارد شده و در بنای مساجد حث و ترغیب ثابت گشته و آمده که احب بلاد بسوی خدا مسجد هاست و این احادیث معروف و مشهور ست و دلالت دارد بر مزید خصوصیت در فضیلت مساجد که انجا جماعت نماز می شود و ندای نماز برمیدارند و این اخص ست از مسجد بودن جمله بقاع ارض چنانکه در حدیث جعلت لی الارض مسجداً آمده و بنای مساجد از برای ذکر خدا و نماز ست پس غیر این کار دران روا نباشد مگر بدلیل چنانکه در حدیث انزال وفد ثقیف و وفد حبشه و تناشد اشعار مدح اسلام و ذم کفر از حسان بن ثابت ثابت گشته و این خصوصیت مانع الحاق دیگر اشعار با شعر حسان ست و حدیث من دخل مسجدنا هذا لیتعلم خیرا او یعلمه دال بر جواز تعلم و تعلیم در مساجد ست و از اقامت حدود و قصاص در مسجد نهی آمده و همچنین از خرید و فروخت و انشاد ضالة و حدیث تجنیب صبیان از مساجد و اتخاذ مطاهر بر ابواب آن اگرچه ضعیف ست لیکن شواهد ضعیفه دارد و همچنین البصاق انداختن در مسجد خطیئه ست و کفارهٔ این خطیئه دفن ابصاق باشد و این در حدیث صحیح ست و تمکن دفن در مسجد غیر مفروش ممکن ست و اگر مفروش بحصیر و نحو آن باشد این خطیئه غیر مکفره بود زیرا که انجا دفن متیسر نگردد و همچنین احادیث در منع بصق بسوی قبلهٔ مسجد آمده و وارد شده که در ثوب خود بصق کند نه در مسجد و جانب قبله و چون ریا از معاصی عظیمهٔ الهی و شرک اصغر ست اگر او را ذریعه بسوی آن وسیله باشد قطع آن ذریعه و دفع آن وسیله واجب ست چه ذریعه الی الحرام حرام ست و وسیله الی الحرام هم حرام پس توقی مظان ریا در جمله عبادات واجب ست تا بنماز که افضل عبادات ست چه رسد و وقوع دران حرام و مدافعت نفس از هجوم این معصیت که هیچ کن اجر و مثوبت ست از اوجب واجبات شرعیه ست و تجنب اسبابیکه مفضی

بسوی ریا گردد لازم حال هر مسلم شحیح بدین خود باشد ؎

کلید در دوزخ ست آن نماز که در چشم مردم گزاری دراز

باب در بیان اوقات نماز

احادیث مبینهٔ اوقات قولاً و فعلاً و تعلیماً بسیارست حاصلش آنکه اول وقت نماز ظهر زوال ست و
آخرش گردیدن سایهٔ هر شیٔ مثل آن شیٔ سوای فیٔ زوال و این اول وقت عصرست و آخرش تا آنجاست
که آفتاب سفید و صاف و پاک باشد و اول وقت مغرب غروب شمس ست و غروبش مستلزم اقبال
لیل از مشرق و ادبار نهار از مغرب و مستلزم ظهور ستاره ایست که رسول خدا صلعم اسمش شاهد نهاده
و میان این علامات در دخول وقت مغرب مخالفتی نیست که همه اش متلازم ست و آخرش ذهاب شفق
احمرست و آن اول وقت عشاست و آخرش نصف شب ست بلکه ذهاب عامهٔ لیل یعنی اکثر شب و اول وقت فجر طلوع فجرست و هر
ذی بصیرت آنرا میشناسد و آخرش طلوع آفتاب ست و این اوقاتی ست که وقوع مخالفه مثل آن کما ینبغی نباشد چه ادله داله بران
واضح تر از هر واضح و ظاهر تر از هر ظاهرست و آنحضرت صلعم مکرر بایضاح و تعلیمش پرداخته که بعد ازان حاجت بسوی چیزی
دیگر باقی نمی ماند و این اوقات را منوط بعلامات حسیه ساخته که هر که بصر صحیح دارد آنرا میشناسد پس
ضرورت اطالت کلام درین مقام نباشد که هیچ سود نمی بخشد و تقسیم اوقات بسوی وقت اختیار و وقت
اضطرار از شارع نیامده بلکه غایت آنچه درباره اضطرار آمده آنست که هر که یک رکعت از نماز قبل از
خروج وقتش دریافت وی همه نماز دریافت پس مدرک یک رکعت نائم باشد یا ناسی یا مغشی علیه مدرک آن
نمازست و این نماز او ادا ست نه قضا و تارک آن تا آنجا که وقت ضیقش بدر رود تارک نمازست
اگرچه در وقت دیگر بجا آرد و تا بسبک تارک او تا خروج وقت نماز دیگر باشد چه رسد چنانکه عصر را وقت
اصفرار شمس بگذارد که این اصلا معطی نیست و نه فریضه خدا ادا کرده بلکه نماز را در غیر وقت او گذارده
بلکه در هنگامی بجا آورده که رسول خدا اسمش وقت صلوة منافق نهاده فسبحان الله و بحمده
و اما رواتب فرائض پس آن بسیارست بعض پیش از فعل فریضه آمده و بعض بعد ازان ابن عمر در حدیث
متفق علیه گفته یاد گرفتم از رسول خدا ده رکعت قبل ظهر دو و بعد ظهر دو و بعد مغرب دو و بعد عشا
دو و قبل غداة دو و در حدیث ام سلمه ست که فرمود رسول خدا هر که بگذارد در یک روز و شب دوازده
سجده سوای مکتوبه ساخته شود او را خانه در جنت و این نزد جماعه اهل سنن ست و بیانش در روایت
بعض جماعه چنین آمده که چهار پیش از ظهر و دو بعد ازان و دو بعد از مغرب و دو بعد از عشا و دو پیش از
نماز فجر و در غیر این دو حدیث چهار قبل ظهر و چهار بعد آن و چهار قبل عصر آمده و میان هر دو اذان در جمیع
صلوات صلوة آمده و در خصوص نماز مغرب باین لفظ وارد گشته که بین اذانی المغرب صلوة دو ر

صحیح ست صلوا قبل صلوة المغرب رکعتین و وتر ایتار نماز شب ست وآنحضرت صلعم در غالب حالات
ایتار بیک رکعت می فرمود ومراد اشتمال آخر نماز شب بر وتر ست بیک رکعت یا پنج یا هفت واز ایتار
بسه رکعت نهی آمده واین اعتقاد که او تعالی تشریع صلوة ثلاث متصل بعد از صلوة عشا بدون تقدیم کدام
صلوة بران فرموده پس جهل بالغ ست بانچه سنت مطهره آمده واقل فعل عاجز غیر راغب در اجر آنست
که دو رکعت گزارده سلام دهد باز برکعت منفرده ایتار کند وبر وی صادق ست که اینکس از نافله شب
جز این دو رکعت ویک رکعت وتر دیگر هیچ نگذارد با آنکه نماز وی صلعم تا سیزده رکعت با وتر میرسید وگاه
اقتصار بر اقل از ان میکرد ونمازیکه بنا بر خواب یا نسیان ترک شده وقت قیام از نوم یا نزد ذکر بعد از
نسیان در وقتی که آنرا جز این حین وقت نبود بگزارد این نماز اداست قضا نیست ونهی از نماز در سه وقت
متوجه بسوی نوافل باشد نه فرائض موداة وثابت شده که هر که یک رکعت از نماز دریافت وی نماز دریافت
وهر که یک رکعت از عصر قبل از غروب ادراک کرد وی مدرک عصر ست وهر که رکعتی از فجر قبل از طلوع شمس
دریافت وی مدرک فجر شد واین احادیث که مصرح بادراک نماز بادراک یک رکعت ست اخص مطلق ست از
احادیث نهی نماز در اوقات ثلثه پس مخصص آن باشد ونماز فرائض ونماز نائم وناسی از ان خارج بود زیرا که
وقت آن نماز همین وقت ست که از خواب بیدار شده واز فراموشی بیاد آمده پس این نماز اد همچو سائر فرائض
موداة باشد وهر که زعم کند که مقضیه ست نه موداة وی دلیل آرد زیرا که آنحضرت صلعم جز حین ذکر وقتی دیگر
ازو برای آن نفرموده واحادیث صحیحه مصرح اند بنهی از نماز در سه وقت که طلوع وزوال وغروب آفتاب ست
واز قبر زوانی هم درین اوقات نهی فرموده ودر احادیث صحیحه تصریح بنهی از نماز بعد از نماز عصر تا آنکه مهر
فرو رود وبعد از بامداد تا آنکه آفتاب بر آید آمده وظاهر نهی تحریم ست ودلیلی بر صرف این نهی از معنی
حقیقیش بسوی معنی مجازیش که کراهت تنزیهیست وارد نشده ونه بر تخصیص ذوات الاسباب ازین عموم کدام دلیل دلالت
کرده آری دلیل دال بر فعل آن بدون فرق میان وقت کراهت وغیر آن همچو تحیت مسجد آمده ومیان این حدیث واحادیث
نهی عموم وخصوص من وجه ست پس رجوع بسوی مرجح احدهما عن الآخر که خارج ازین هردو باشد میباید کرد ومرجح اگر ترجیح خطر
بر اباحت ست چنانکه حدیث اذا امرتکم بامر فاتوا به ما استطعتم وان نهیتکم عن شیء فاجتنبوه بر ان دلالت دارد
پس متعین درین حال ترک تحیة المسجد در اوقات مکروهه ست ومتحری دین خود را باید که از دخول مساجد درین اوقات بپرهیزد
واگر بنا بر حاجتی در آید نه نشیند تا ترک تحیة المسجد که واجب ست لازم حال او نگردد وافضل اوقات نماز

اول وقت هر نماز ست و آنحضرت صلعم بران استمرار داشت و این استمرار هیچ را و دیدن وی صلعم بود
و احدی از کسانیکه اطلاع بر سنت مطهره دارند دران مخالف نیست و اقوال داله هم برین معنی آمده مثل
حدیث افضل الاعمال الصلوة لاول وقتها و قومی اسفار بالفجر را افضل گفته ولکن آخر الامرین از وی
صلعم تغلیس بالفجر بوده و آمده که نماز عشا تا ثلث یا تا نیمه شب افضل ست و ترکش بدان جهت کرده که بر امت
گران نیاید و رخصت ابراد بظهر هم وارد شده و تعلیلش چنان کرده که شدت حر از فیح جهنم ست حاصل آنکه
افضل وقت اول اوست مگر آنچه دلیلش خاص کرده باشد یا بیان افضلیتش همچو تاخیر عشا نه مجرد ترخیص بنا بر
ادامه خود را این معارض افضلیت وقت نشود و تاخیر مغرب تا اشتباک نجوم بدعت رافضه ست و در حدیث
ازان نهی آمده و فرموده لا تزال امتي بخير او على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب حتى تشتبك النجوم
و این را احمد و ابو داود و حاکم اخراج کرده و رجال سندش ثقات اند و ابن اسحق دران تصریح بتحدیث کرده
و آنحضرت صلعم مبالغه داشت در تعجیل مغرب تا آنکه در دو روز تعلیم در یک وقت گزارده و نزد فراغ
ازان با وجود طول قرائت مواقع نبل را می دیدند چنانکه احادیث صحیحه بران دلالت دارد و در ایام نبوت
با آنکه زمنا و اهل علل کثیره بودند تا آنکه کسی بود که او را ارشاد بلفظ فان لم تستطع فعلى جنب فرمود اما
مسموع نشده که احدی را امر بتاخیر نماز از وقت نماز کرده باشد و نه حرفی درین باب از کتاب و سنت آمده
همچنین در زمن صحابه و عصر تابعین و تبع ایشان چیزی ازین تاخیر بگوش نخورده و نه احدی از اهل مذاهب
اربعه و سائر اهل ارض بدان قائل شده آری جمع میان دو نماز باذان و اقامت از برای هر واحد یا یک
اذان و دو اقامت علی ما هو الراجح باحادیث کثیره ثابت شده و احادیث جمع تاخیر در صحیحین و غیرهما ست
و احادیث جمع تقدیم حسان ست با مقالی که در انها ست و با معارضه که با حدیث صحیحین دارد چه وی که زوال
آفتاب پیش از ارتحال میشد نماز ظهر گزارده سوار میشد و درباره جمع از برای مریض و خائف و در مطر دلیلی
مخصص نیامده مگر آنچه از قول روات در حدیث جمع بمدینه مفهوم میشود که این جمع بغیر خوف و سفر و مطر بود
و این را قیاس بر جمع مسافر کرده اند ولکن این قیاس صحیح نیست چه اگر صحیح باشد قصر نماز هم جائز بود با آنکه
رسول خدا بیمار افتاده و جمع میان نمازها از حضرت وی منقول نشده و نه تسویغش از برای احدی از بیماران
آمده و عذر اشتغال بطاعات و اعمال معاش از برای جمع بعضه از نفخات دیو رجیم ست آن کدام طاعت ست
که افضل از نماز باشد و بعض صحابه در اسواق و بعض در عمل حرث و بعض در تحصیل علف ماشیه می بودند و مسموع

نشده که آنحضرت هیچکی را از ایشان از حضور صلوات در اوقات مضروبه اش معذور داشته باشد و نه
از احدی از آنان طلب رخصت منقول شده و جمع مذکور در مدینه یکبار بیش نبود و روات حدیث تاویلش
کرده اند و بعض بر جمع صوری محمول نموده و جماعتی بدان تصریح کرده و باجمله بحث در مثل این مسئله درازی
خواهست و خبط بالغ و خلط عجیب دران واقع شده و حق حقیق بقبول عدم جواز جمع ست از برای غیر مسافر
و توقیت فرض ست بنص قرآن

باب در بیان اذان و اقامت

این عبادت از اعظم شعائر اسلام و اشهر معالم دین ست و تا مشروع شده بران مواظبت تا موت نبوی
در روز و شب و سفر و حضر اتفاق افتاده و اخلال دران یا ترخیص در ترک آن مسموع نشده و امرا اجناد
را امر می فرمود که چون در غزوا اذان بشنوند از غزو باز مانند و اگر نشنوند مقاتله کنند و ناهیک بهذا
حیث جعله صلعم علامة للاسلام و دلالة للتمسک به والدخول فیه و با این ملازمت عظیمه
دائمه مستمره بارها بدان امر کرده چنانکه در حدیث مالک بن حویرث ست اذا حضرت الصلوة فلیؤذن لکم
احدکم و این در صحیحین و غیرهماست و در لفظی از بخاری ست فاذنا واقیما و عثمان بن ابی العاص را فرمود
اتخذ مؤذنا لا یاخذ علی اذانه اجرا و این حدیث صحیح نزد احمد و اهل سنن ست و بلال را امر بتشفیع اذان و
ایتار اقامت کرده و این در صحیحین ست و در حدیث عبدالله بن زید ست که فرمود انها لرؤیا حق انشاء الله
تعالی سپس امر بتاذین فرموده و این را ترمذی صحیح گفته و ابوالدردا گفته شنیدم پیغمبر می فرمود ما من ثلاثة
لا یؤذنون ولا یقام فیهم الصلوة الا استحوذ علیهم الشیطان و این نزد احمد و ابوداود و نسائی ست
و ابن حبان گفته صحیح الاسناد ست و باجمله در وجوب مثل این عبادت تردد متردد کما ینبغی نیست زیرا که
اشهر از نار بر علم و ادله اش اجلی تر از شمس بازغه ست و این شعار نه مختص بنماز جماعات ست بلکه بر هر مصلی
تاذین و اقامت واجب باشد و لکن هر که در جماعت ست او را اذان و اقامت موذن کافی ست و ظاهر
آنست که زنان همچو مردان اند چه شقائق رجال اند و امر بمردان امر بزنان ست و حجت منتهضه بر عدم
وجوبش بر زنان نیامده و آنچه آمده در اسانیدش متروکان اند احتجاج بآنها روا نیست پس اگر دلیلی صالح
اخراج زنان ازین حکم بیاید فذاک و رنه همچو رجال اند لکن چون اذان اعلام ست بدخول وقت و جز برفع

صوت نباشد و زن مامور ست بستر ولهذا در ایام نبوت وعصر صحابه و من بعدهم مسموع نشده که زنی اذانی از برای کسی گفته باشد امّا از اذان زن از برای خود و دیگر زنان حاضره نزد او با عدم رفع بالغ صوت مانعی نیست بلکه ظاهر آنست که نساء داخل اند در خطاب باذان کما قدمنا و اذان یکی از جماعت از برای سامع و از برای هرکه در بلد ست کافی ست و مشروع از برای سامع مجرد متابعت مؤذن ست مگر در حیعلتین که بجایش حوقله گرداند و اذان در وقت باید و در غیر وقت نشاید زیراکه دعا بسوی نماز ست و مشتمل ست بر حي على الصلوة حي على الفلاح و اذان بلال در وقت خاص بنا بر ایقاظ نائم و ارجاع قائم بود پس دلیل بر جوازش از برای نفس نماز قبل از وقت نمیتواند شد و درینجا آنچه مقتضی تعارض یا ترجیح باشد موجود نیست پس نتوان گفت که ؎

مؤذن بانگ بی هنگام برداشت — نمیداند که چند از شب گذشت ست
درازی شب از مژگان من پرس — که یکدم خواب در چشمم نگشت ست

وظاهر آنست که این عبادت شرعیه جز از مکلف مجزی نیست و ابو محذوره در اول اذان خود شانزده ساله بود و در بعض روایات که لفظ غلام آمده پس اطلاق غلام بر کلان و خرد سال هر دو آید از هری گفته یقولون للکهل غلام و لیلی اخیلیه در مدح حجاج گفته ؎ شفاها من الداء العضال الذي بها ۔ غلام اذا هز القناة سقاها ۔ و تاذین بر وجه وارد از شارع بتادیه اعراب بر مقتضای لغت عرب می باید گفت و موذن بر غیر آن صفت غیر فاعل مامور به ست همچو سائر اذکار وارده از شارع و حدیث ابن عباس نزد ابو داود مرفوعاً لیؤذن لکم خیارکم اگرچه در سندش مقال ست و حدیث ابو هریره مرفوعاً الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واغفر للمؤذنین دال بر اعتبار عدالت در موذن ست چه غیر عدل موتمن نباشد و لکن در طهارتش از حدث اکبر و حدث اصغر مرفوعاً صحیح نیامده و موقوف بر صحابی یا تابعی حجت نمی ارزد اگرچه تطهر اولی و احسن ست زیراکه آنحضرت رد سلام در حدث اصغر مکروه داشته تا آنکه وضو یا تیمم کرد و اذان اولی ترست از مجرد سلام باین معنی و آذان نشسته گفتن یا بسوی غیر قبله مخالف هیئت مشروعه ثابته ست و اتباع در تاذین موذن صدا که عارف بدخول مخارج اوقات نماز ست تقلید نیست بلکه از باب قبول روایت ست لاسیما چون بر محل مرتفع باشد همچو مناره و غیره مانعی نیست از صحت روایت و حدیث من اذن فهو یقیم مفید ندب ست فقط و دلیلی بر طهارت مقیم نیامده و غایتش آنکه اقامت مثل اذان ست و ظاهر آنست

گ مشروعیت اقامت بر هر شخص ثابت ست خواه تنها باشد یا در جماعت و خواه غیر وی اقامت گفته باشد و با حصول رضای موذن نیابت وی در اقامت جائز باشد و در صحیحین وغیرهما تشفیع اذان و ایتار اقامت ثابت شده مگر لفظ اقامت و هم تربیع تکبیر در اول اذان بطرق حسنه و بعض صحیحه و ترجیع در شهادتین در صحیح مسلم وغیره آمده و تشفیع جمیع الفاظ اقامت و ایتارش مگر تکبیر در اول و آخر آن و تثنیه قد قامت الصلوة بوجه صحیح مروی گشته و در نماز صبح تثویب ثابت شده بعض حفاظ تصحیحش کرده اند و دیگران دران تکلم نموده پس اگر عمل باصح کنیم اصح تشفیع اذان با ترجیع در شهادتین و ایتار اقامت مگر لفظ اقامت و تکبیر اول و آخر اوست و اگر سلوک طریقه جمع نمائیم عمل بزیادت که خارج از مخرج صحیح ست متعین شود و تکبیر در اول اذان چهار بار و شهادتین با ترجیع هشت بار و سائر الفاظ اذان دو دو بار مگر قول موذن لا آله الا الله در آخرش یکبار باشد و در نماز بامداد تثویب افزوده شود و آن قول موذن ست الصلوة خیر من النوم و اقامت دو دو بار ست مگر لا آله الا الله که در آخرش یکبار بیش نیست این ست حاصل چیزیکه در بارهٔ اذان و اقامت وارد شده و جماعتی از اهل علم بدان رفته که همه سنت ست و همچو احرف قرآن همه کافی و شافی ست موذن و مقیم هرچه بجا آرد حق و سنت باشد و جماعتی اجازت جمله مروی از انحضرت صلعم درین باب کرده و حمل بر اباحت و تخییر نموده و گفته کل ذلک جائز چه از انحضرت اینهمه ثابت شده و صحابه بدان عمل نموده هر که خواهد در اول اذان الله اکبر چار بار گوید و هر که خواهد دو بار گوید و هر که خواهد جز لفظ قد قامت الصلوة افراد کند و اینقول صواب ست چنانکه در تشهدات و توجهات نیز همچنین گفته اند ولیکن این صواب منافی آن نیست که انسان از برای جان خود اختیار اصح ما ورد کند یا اخذ بزیادت نماید حافظ ابن القیم در هدی بعد ذکر اختلاف مرویات درین باب گفته وکل هذه الوجوه جائزة مجزیة لا کراهة فیها وان کان بعضها افضل من بعض انتهی وبما اوضحنا لك فی هذا البحث یرتفع عنك الاشکال فی هذه المسئلة فقد طالت ذیولها وتشعبت طرائقها ولفظ حي علی خیر العمل مرفوعاً در کتب حدیث با وجود اختلاف انواعش نیامده و آنکه نزد طبرانی و بیهقی از بلال آمده که وی در اذان صبح حي علی خیر العمل می گفت در سندش عبد الرحمن بن عمار بن سعد ضعیف ست و بیهقی گفته لم یثبت فیما علم النبي صلعم بلالا و ابا محذورة و نحن نکره الزیادة فیه انتهی فلو قدرنا ثبوته لکان منسوخا و چون در تثویب احادیث صحاح و حسان و ضعاف آمده پس بدعت گفتنش بی وجه باشد و این تثویب مختص بنماز فجر ست که دران بعد حي علی الفلاح

الصلوة خير من النوم گويند و مشروعيت نيت در اعمال على العموم ست و اذان و اقامت منجمله اعمال خير ست
پس دران هم اعتبار نيت باشد و ترک جهر در اذان و اقامت از براى خود و ديگر حاضرين كه سامع اسرار اند
مفسد نباشد آرى موذن داعى الى الصلوة اگر ترک جهر كند فاعل مقصود تاذين نباشد و عدم فساد نماز
بنسيان اذان و اقامت ظاهرست زيرا كه عبادتى خارج از نمازست پس ترکش اگرچه عمدا باشد مفسد نماز نمى تواند شد
تا بنسيان هر دو چه رسد اينقدر ست كه تارك عامدا اخلال در دو واجب كرده چه ادله دال اند بر وجوب اين
هر دو و كلام در حال تاذين و اقامت بعد از هر دو مكروه و مخالف مدلول لفظ اقامت ست و آنكه در حديث
انس آمده كه بعد از اقامت نماز عشا مردى بآنحضرت گفت حاجتى دارم و حضرت با وى سرگوشى كرد پس اين
از باب قضاء حوائج مسلمين ست از صحراى اشتغال بكلام لايعنى نيست و مى تواند كه اين حاجت از ان جنس باشد
كه تاخير دران نمى بايست و گو بمجرد ظن بوى نزد قول قائل لى حاجة باشد يا مرد از مؤلفين بود و ايمان در
دلش راسخ نگشته پس بقضاء حاجتش در ان وقت تاليف دلش خواسته و نفل ميان اذان و اقامت در
مغرب و جز آن مكروه نيست بلكه بين اذانين صلوة آمده و بلفظ صلوا قبل صلوة المغرب ركعتين
وارد شده و اين را سه بار تكرار كرده در بار سوم لمن شاء افزوده تا مردم سنت لازمه اش نگيرند و صحابه
اين نافله بسيار ميگزاردند تا آنكه داخل مسجد گمان ميكرد كه نماز گزارده شده و لكن مفاسد جهل بسنت و
مكاره تعصب بسيارست

باب در بيان صفت نماز

تعبد بوجوب نيت در هر عبادت معلوم ست خواه نماز پنجگانه باشد يا جز آن همچو نماز جمعه و عيد و جنازه و
استسقاء و كسوف و خسوف و غيرها زيرا كه اينهمه عمل ست و عمل نيست مگر بنيت و مراد به نيت قصد تاديه
عبادت ست كه حق تعالى تشريعش از براى عباد بر وجه طلب از انها كرده و در قرآن كريم امر بنماز مجملا آمده
و هر چه از آنحضرت در بيان اين مجمل وارد شده واجب ست خواه ركن باشد يا ذكر يا شرط و صلوا
كما رأيتمونى اصلى موكد اين دليل ست پس همه انچه در نماز كرده يا گفته واجب باشد مگر انچه دليل دال بر
عدم وجوب باخراجش پردازد همچو حديث مسيئ كه در تعليمش اقتصار بر بعض افعال مفعوله در نماز كرده و اين
دليل ست بر آنكه هر چه در ان مذكور نشده واجب نباشد و منجمله مذكورات دران تكبير افتتاح ست پس متقرر
شد كه اين تكبير منجمله واجبات صلوة ست و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم مزيد تاكيدش كرده

وحینئذ یصفو مشرب الحق وترتفع ظلمة الجدال وینجلي قتام الخصام فیا طالب الحق خذ هذه
کلیة واجعلها على ذکر منك تنتفع بها في کثیر من المباحث التي صارت في التمسك بالطرق
الجدلیة ظلمات بعضها فوق بعض ولم یستفد منها کثیر من المطلعین علیها الا مجرد الحیرة
وعدم الاهتداء لوجه الصواب علامه شوکانی جمیع طرق حدیث مسیئ را در شرح منتقی جمع ساخته وبذکر
جمله الفاظ مختلفه اش پرداخته پس جمیع آنچه حدیث مسیئ بران مشتمل ست حکم بوجوبش می باید کرد زیراکه بیان
مجمل واجب ست وآنحضرت امر کرده که نماز برهنجاری بگزاریم که اورا گزارنده اش دیده ایم وتعلیم بر آنچه
حدیث مسیئ مشتمل ست اقتصار فرموده پس بران قصر کنیم تا آنکه دلیلی مخصص یعنی بعدم وجوب [illegible]
صنع قاعده ومقعد انصاف وقائم بمقام حق باشیم وهیچ شبهه وجدال [illegible] در آن [illegible]
معترض نباشد پس تکبیر افتتاح بغیر لفظ ثابت از شارع بدعت ضلالت ست [illegible]
وقد قال به فلان او عمل به فلان وجعل ذلك ذریعة الى الاعتراض على القائل بالحق و[illegible]
بالصواب وبعد از تکبیر تحریمه قیام رکنی از ارکان نماز ست که نماز بدون آن تمام نشود [illegible]
[illegible] میرسد وگیشه کاین قیام رکن فرضی ست ومزید خصوصیت بر تحریم فرضیه دارد [illegible] برآنکه [illegible]
تأثیری در عدم نماز ست سپس قراءت ست وامر بدان در کتاب [illegible]
وفرموده که هرکه فاتحه نخواند اورا نماز نیست ودر لفظی لا تجزئ آمده ولفظ [illegible]
قراءت فاتحه مبطل نماز ست چه مراد آنست که صلوة شرعیه نیست واینقدر [illegible]
فاتحه کافی ست بلکه عدمش مستلزم عدم صلوة ست واین زیادت ست بر تحریم فرضیه [illegible]
دال برآنکه توجه این نفی بسوی ذات ست پس تقدیر صحت اقرب ومجاز بسوی ذات [illegible]
متعین گردد واین بر تقدیریست که بلفظ لا تجزئ صلوة لا یقرأ فیها بام القرآن نیامده باشد [illegible]
این لفظ ثابت گشته واین ورود قاطع نزاع ورافع خلاف ودافع ست درجه کسیکه [illegible]
محل میکند ودر حدیث مسیئ بوجه صحیح آمده که آنحضرت اورا تعلیم قراءت ام القرآن وما شاء الله ان یقرأ فرموده
وگفته ثم اصنع ذلك في کل رکعة واین دلیل قوی ست بر وجوب فاتحه در هر رکعت از نماز بادله صحیحه
فدع عنك القیل والقال والمجادلة بما لا یغني من المقال عند فحول الرجال فان کل ذلك لا یسمن
ولا یغني من جوع وامر قراءت سوره [illegible] صلوات مفروضه متعین ست وحال سر وجهر دران معروف ولکن

در حدیث مسیئ نیامده که آنحضرت او را فرموده باشد که در فلان نماز جهر کن و در فلان اسرار بلکه امر مطلق قراءت کرده و این عام است از جهر و سر پس فعل وی صلعم بجهر در بعض نمازها که فجر و مغرب و عشاست و اسرار در بعض دیگر که ظهر و عصر است بمنزله بیان این امر است از برای مسیئ و درین حین قول بوجوب جهر در جهریه و وجوب سر در سریه تمام باشد بحدیث مسیئ نه بدلیل دیگر و آیه کریمه و قول نبوی واذا قرأ فانصتوا و قول فقراءة الامام قراءة له دال است بر آنکه امام متحمل قراءت است از سامع و بر تقدیر عدم دلالت آیه بر مطلوب و عدم انتهاض حدیث از برای استدلال قول وی صلعم لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب مغنی است از آیه و حدیث مذکور چه این حدیث صحیح مفید دو فائده است یکی نهی از قراءت خلف امام دوم وجوب قراءت فاتحه خلف امام وهذا واضح لا ینبغي التردد في مثله لصحته و وضوح دلالته و بر منع زن از جهر بقراءت دلیلی نیامده مگر مجرد ملاحظه ستر و بعد از فتنه و چون اهل جهر مجزی رجال باشد مجزی نساء بالاولی بود و فرضیت رکوع و اعتدال از آن و بطلان نماز غیر فاعلش اصلا یا فاعلش تا آنکه مطمئن گردد بضرورت شرعیه و ادله صحیحه معلوم است مثل حدیث مسیئ که در آن تصریح است بقوله ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تعتدل قائما و حدیث صحیح لا تجزیء صلوة لا یقیم الرجل فیها ظهره همراه این قول است حالانکه مسیئ را ارجع فصل فانك لم تصل فرموده و استدلال بر عدم بطلان بآنکه بعد از تعلیم بمسیئ گفته اذا انتقصت من ذلك شیئا فقد انتقصته من صلوتك صحیح نیست چه انتقاصش از نماز بترک رکنی از ارکان مخرج او از صورت مطلوبه شارع است و خود این مسیئ را ارجع فصل فانك لم تصل گفته و این موجب حمل انتقاص بر مبطل نماز است جمعا بین الروایتین و اهل رای را در عدم ایجاب طمانینت کلام معروف الفساد نزد عارف استدلال و دار کیفیت احتجاج است و نوبتش تا انجا رسیده که غالب عامه و بعض خاصه ایشان نمازی میگذارند که مصداق حدیث احمد وغیره است باین لفظ لا ینظر الله الی صلوة عبد لا یقیم صلبه بین رکوعه وسجوده و این نماز بخدا سوی صاحبش نگر بی شبهه غیر مجزی است کما نطق بذلك رسول الله صلعم فکانت هذه الرزیة النازلة بهم هي ثمرتهم المستفادة من تقلیدهم و بعد از رکوع سجده است و در حدیث مسیئ امر بتمکین جبهه از ارض ثابت گشته و در حدیث ابی حمید ساعدی کان اذا سجد امکن جبهته وانفه الارض آمده و این حسن صحیح است و فرموده امر کرده شده ام بآنکه سجده کنم بر هفت عضو و کف موی و جامه نکنم جبهه و انف و هر دو دست و هر دو رکبه و هر دو قدم و این نزد نسائی است از حدیث ابن عباس مرفوعا و در صحیحین

لکن باتحتم تعلم اذکار مشروعه صلوة خصوصا فاتحه وقدر متیسر از قرآن بنا بر ادلهٔ داله بر عدم اجزاء نماز بی فاتحه
بلکه عدم اجزاء رکعتی که دران فاتحه خوانده نشده وغیر حافظ قرآن استملاء از مصحف کند واز غیر بیاموزد و
چندانکه می تواند قرائت کند گو بعض تغییر دران راه یابد و بر اخرس که قادر بر نطق وسمع مقال نیست باشاره
هم نمی تواند آموخت خود هیچ شی از تکلیفات الٰهی که بر عبادست واجب نیست مگر انچه زیر طاقت او داخل
باشد واحدی را تکلیف بما لایطاق نمی باید داد قال تعالی فاتقوا الله ما استطعتم وقال رسول الله صلعم
اذا امرتم بامر فأتوا به ما استطعتم وآدمی را نزد تعذر اجتهاد خود اجتهاد دیگری لازم حال نشود چه اگر
مجتهد ست خود هیچگاه حاجتمند اجتهاد دیگری نیست وبهیچوجه بر وی اجتهاد دشوار نبود واقل احوال آنست که
نزد اشتباه امر رجوع بسوی برائت اصلیه کند واقل احوال مجتهد آنست که مستحضر مرجحات محتاج الیها نزد تعارض
امور والتباس راجح از مرجوح باشد واگر این مجتهد چنان ست که تجویز تقلید غیر از برای مجتهد میکند وفی الحال
طاقت خلوص از انچه بر وی وارد گردد ندارد ونه مخرجی از نوائب جز بعمل بقول غیر میداند او را این کار
روا باشد ولکن این نه صفت مجتهد مطلق ست بلکه چنین کس مجتهد مذهب باشد ومقلد بود نه مجتهد وهمچنین
حال کسی ست که گمان مجتهدیت خود در بعض مسائل نه در بعض دیگر می کند که بر وی تخبط امور واضطراب مسائل
بسیار اتفاق می افتد مگر آنکه وی مجتهد مطلق نیست بلکه اقرب واشبه ست بمقلدین مساکین

فصل

در تعوذ وتوجه الفاظها ثابت شده هرچه را از انها مصلی بکار آورد فعل مشروع ومسنون کرد ولکن لائق
حال متحری در دین حریص بر فعل ماثور آنست که اثبت ما ورد واصح ما روی را برگزیند واصح آنها در صحیحین
از حدیث ابی هریره این دعاست اللهم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب
اللهم اغسلنی من خطایای بالثلج والماء والبرد اللهم نقنی من خطایای کما نقیت الثوب الابیض
من الدنس واین اصح چیزی ست که در توجهات وارد شده تا آنکه گفته اند که لفظ آن متواتر ست تا بمعنی
چه رسد ودران تصریح ست بگفتن آن در نماز ومقید بنماز شب نیست چنانکه در بعض توجهات آمده پس عمل
برین توجه واستمرار بر خواندنش موجب انشراح خاطر وانثلاج دل وبرد طبع ست اگرچه عمل بر همه انچه از وجه
صحیح آمده جائز ست وفاعلش عامل بسنت ومودی مشروع باشد واصح چیزیکه در تعوذ آمده حدیث ابی سعید
نزد احمد وترمذی وابی داؤد ونسائی ست از انحضرت صلعم که چون بنماز برخاستی استفتاح کردی وگفتی
اعوذ بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم من همزه ونفخه ونفثه واما وجهت وجهی الی آخره

پس این توجه از حدیث علی علیه السلام نزد احمد و مسلم وغیرهما آمده مگر در مسلم مقید بنماز شب ست و اگر غیر وی
اطلاقش کرده باشد پس حمل مطلق بر مقید متعین ست و جمله توجهات بعد از تکبیر تحریمه ست پیش از ان توجهی
ثابت نشده و رفع نزد افتتاح صلوة سنت صحیحه ست از طریق پنجاه صحابی آمده و منجمله آنها عشرهٔ مبشره اند
و همچنین سنت ست رفع نزد رکوع و نزد اعتدال از ان و ضم یدیمنی بیسری و ثبوت این همه سنن باحادیث صحیحه
متواتره ست بعض از طریق بست صحابی و بعض از طریق زیاده بر بست و بعض از طریق قریب بست وارد شده
و هکذا ثبوت سنت تامین باحادیث متواتره بوده و جهر و اسرار هر دو آمده و اول ارجح و اکثر ست و این بر تقدیر یست
که آمین گفتن فقط سنت باشد و رنه احادیث تصریح بوجوبش میکند و کذلک طول بقاء نزد اعتدال از رکوع
و اتیان بدعاء وارد دران و طول بقاء نزد اعتدال میان هر دو سجده و اتیان بدعاء وارد دران سنت صحیحه
ثابته ست و لاسیما از وی صلعم بثبوت پیوسته که قیام و رکوع و اعتدالش از رکوع و اعتدال میان هر دو سجده
قریب بسوا بود و این همه سنن و نحو آن درخور آنست که اعتناء بشانش رود و کیف که ارشاد امت بسوئی
فعل آن و ترغیب دران و ترهیب بر ترک آن و تصریح بحرمان محروم از ان بر روئی کار آمده ع
فدع عنك نهبا صيح في حجراته + وهات حديثا ما حديث الرواحل + و ثبوت متواتر که وقوع اختلاف در ان
نزدیک نبود ثابت شده که آنحضرت صلعم در دو رکعت اولی فاتحه و یک یا دو سوره یا بعض سوره طویله میخواند و دلالت دلیل بر وجوب
فاتحه در هر رکعت بین و واضح و ظاهر ست و برو لا میان فاتحه و سوره دلیلی نیامده بلکه بعد از فاتحه سکته دراز مروی شده و سکوت میان فاتحه
و سوره از برای دعا اگرچه فصل دراز شود مخالف سنت نیست بلکه ندب شارع بسوی دعا در نماز مطلقا و
مقیدا ببعض مواضع ثابت گشته و در دو رکعت نخستین از ظهر قیام دراز میکرد و در دو رکعت پسین بقدر
نیمهٔ آن می استاد و در رکعتین اولیین از عصر همچو قیام دو رکعت اخرین ظهر میکرد و در اخرین عصر همچو مقدار
نیمه اخرین از ظهر قیام می نمود و تکبیرات انتقالات از فعل نبوی بتواتر رسیده هر که مطلع بر کتب سنت
مطهره ست در ثبوت سنیتش شکی ندارد و ترک جهر بدان یا ترک آن بالمره از بیابان ظهور بدع و ترک سنن ست
و تسبیح رکوع و سجود سنت متواتره نبوی ست و مشروع در رکوع سبحان ربي العظيم ست چنانکه در
سجود سبحان ربي الاعلى ست و اقل آن سه بار باشد و خاتمه اش قول سبحانك اللهم ربنا و
بحمدك اللهم اغفر لي ست و زیادت و بحمده در رکوع و سجده از طریق ضعیفه آمده پس اقتصار بر
اول اولی ست و احادیث صحیحه در ادعیه رکوع و سجود و اعتدال ازین هر دو وارد شده و بثبوت متواتر

ثابت گشته پس منع ازان خلاف ظاهر سنت سنیه ثابته ست و مجموع انچه در ادعیه مشروعه نماز آمده مؤلف
مستقل بدان و ثنائی کند و لکن بحجر کتب سنت موقع در امثال این احوال ست و بر جمع هر مصلی میان تسمیع و
حمد امام باشد یا ماموم یا منفرد ادله وارد شده و شک نیست که زیادت مقبول ست و اوامر بتشهد مخصص
تشهد اخیر نیست بلکه ورودش در مطلق تشهد بوده و هر چه دلیل وجوب تشهد اخیر ست همان بعینه دلیل
وجوب بر تشهد اوسط باشد و معهذا التشهد اوسط در حدیث مسیئ مذکور شده و این حدیث مرجع واجبات
نماز ست و ذکر تشهد اخیر درین حدیث نیامده پس قول بایجاب تشهد اوسط ظاهر تر از قول بایجاب تشهد اخیر ست
و استدلال بر عدم وجوب اوسط بآنکه رسول خدا صلعم سهواً آنرا ترک کرده و از برای سهو سجده بر آورده
وقتی دلیل میتواند شد که اختصاص سجود بترک ما لیس بواجب ثابت شود و آن ممنوع ست و اثبات قنوت در نماز فجر
منجمله سنن صلوة بی دلیل ست زیرا که احادیث وارده در قنوت مصرح باختصاص او بنوازل ست و فعلش
از جناب نبوت نزد نزول نازله بمسلمین بوده یک قوم را دعا و دیگر را بد دعا میکرد و جز این دعا که مروی از حسن بن علی ست
مرفوعاً بلفظ اللهم اهدنی فیمن هدیت الخ دعای دیگر ثابت نشده و آنحضرت این دعا بحسن آموخته تا آنرا
در وتر میگفته باشد پس این دعا منجمله ادعیهٔ وارده در نماز ست آنرا می توان بجا آورد و جماعتی از حفاظ بتصحیح
حدیثش پرداخته اند و مقال موجب قدح دران موجود نیست و این دعا در همین موضع می باید کرد نه چنانکه
طائفه بعد از رکوع در رکعت دوم از نماز فجر میکنند که دلیلی بران دلالت ندارد و حاصل آنکه ورود دعا در
نوازل در همه صلوات و در بعض آن و قبل از رکوع و بعد ازان وارد شده و هیأت ماثوره قیام و قعود و
رکوع و سجود و جز آن مسنون ست و هر چه ازان در احادیث صحیحه آمده حکمش حکم چیزی ست که بافعال نبویه
ثابت گشته اگر جز مجرد فعل دران چیزی دیگر نیامده باشد و اگر ثابت بقول ست حکم ما ثبت بالقول دارد و اگر
از هر دو ثابت شده حکم ما ثبت بهما دارد و حاصل مقال درین مقام آنکه چون واجبات نماز منحصر در حدیث
مسیئ آمد مگر انچه دلیلی بر وجوبش آمده پس ما عدای آن واجب نیست و اگر ثابت شود که آنحضرت فلان کار کرده
یا بدان ارشاد نموده آن فعل سنت ثابته و طریقهٔ نبویه باشد و اگر بملازمتش پرداخته یا ارشاد موکد نموده آنرا
مزید خصوصیت بود و بنا بر اعتنا نبوی بشان آن فاحفظ هذا لتسلم من تخليطات المخالطين و تخبطات
المتخبطين الذين خلطوا الشرع الصافي بالاصطلاحات الحادثة المتواضع عليها بين طائفة
من الناس و حکم زن درین هیأت حکم مردان ست غالبا زیرا که نسا شقائق رجال اند و انچه از شریعت برای

مردان مشروع ست زنان دران مثل مردان اند مگر آنکه دلیلی دال بر اخراج نسا از ان شرع عام بیاید و
مخصص زنان باشد خواه این تخصیص متضمن تخفیف باشد همچو اختصاص وجوب احکام بمردان مثل جهاد یا متضمن تغلیظ
بر زنان باشد همچو حجاب و مجرد زوال عقل موجب سقوط تکلیف ست چه نماز و چه جز آن و هیچ شی از تکالیف
شرعیه تعلق بلا عقل ندارد و هر که متمکن از ایما بچشم یا ابروست بروی تادیه نماز حتم باشد و بمجرد عجز از ایما
بسر ساقط نگردد و عمران بن حصین که بواسیر داشت او را آنحضرت حکم بنماز کرد که استاده بگزارد و اگر نتوانی
نشسته بگزار و اگر این هم نتوانی بر پهلو ادا کن و در روایت نسائی ست و اگر نتوانی مستلقی بجا آر لا یکلف الله
نفسا الا وسعها و اتقوا الله ما استطعتم و اذا امرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم و این حدیث صحیح
مغنی ست از دیگر احادیث وارده درین باب که خالی از مقال نیست و معلوم ست که هر که بر جنب یا بر
استلقا نماز کند وی جز مجرد ایما تمکن بر چیز دیگر ندارد و این حدیث مفید و مقتضی ایما ست حاجت بسوی
استدلال بر لزوم ایما نیست و هر بیمار که باین حد رسد او را تیمم کافی ست اگر وضو نمی تواند کرد و در رفع حدیث
من قاء او رعف او مذی فلینصرف و لیبن علی صلوته بحسب صراحت جماعهٔ از حفاظ ثابت نشده
و در سندش فوعش کسی ست که حجت نمی ارزد و اصح و ارجح از ان حدیث طلق بن علی ست اذا فسا احدکم
فی الصلوة فلینصرف فلیتوضأ و لیعد الصلوة و کلامی که از آنحضرت در نماز بحسب روایت ذو الیدین
واقع شده مبنی بر اعتقاد تمام نماز و عدم نقصانش بود و لهذا بران بنا کرد و اگر دلیلی بر ابطال نماز بکلام دلالت
کند مراد بدان کلام عامد و ساهی خواهد بود نه ناسی و اختلال شرط مفسد نماز ست نه ترک فروض بلکه تارک آن
آثم ست و نمازش مجزی زیرا که ادلهٔ داله بر فروض مقتضی وجوب ست نه مقتضی انعدام نماز بانعدامش
و اگر مقتضی انعدام باشد فروض نبود بلکه شروط باشد و اگر فرض رکنی از ارکان ست همچو رکوع یا سجود پس
باختلال صورتش نماز مطلوبه بکمالها غیر موجود باشد اگر عمدا ترک کرد نماز برفت و اگر بسهو گذاشت بجا آرد
اگرچه بعد از خروج از نماز بود چنانکه آنحضرت رکعت چهارم بعد از سلام بر سه رکعت وارده در حدیث ذو الیدین
بروی کار آورد و اما فعل کثیر پس مفرعین درین مقام خبط طویل کرده اند و آرا جماعهٔ از مجتهدین که عالم بادله
و موثر اصح روایات اند مضطرب گشته و حق حقیق بقبول آنست که نماز بعد از انعقاد و دخول دران به هیچ مفسد
فاسد نمیگردد مگر بانچه که شرع بر مفسد بودنش دلالت کند همچو انتقاض وضو یا مکالمهٔ مردم عمدا یا ترک رکنی از ارکان
نماز عمدا که بضرورت شرعیه ثابت شده باشد و هر که زعم کند که چون مصلی چنان کند نمازش فاسد گردد مجرد

دعوی ست اگر آنرا بدلیل بربندد نظر دران دلیل کنیم اگر مفید فساد نماز بدان فعل یا ترک ست فبها ورنه اگر
دلیل دال بر وجوب ترک فعل آرد همچو حدیث صحیح اسکتوا فی الصلوة گوئیم غایت این امر وجوب سکوت و
ترک حرکاتی ست که راجع میشود بانچه نماز جز باتیانش تمام نگردد و هرکه غیر این کار کند چنانکه سر یا دست یا پای
بجنباند وی اخلال بواجب کرد و اثم ترک واجب لازم او گشت نه آنکه نمازش فاسد گردید و اگر از ضابطه
مفسدات وغیر مفسدات پرسند گوئیم ضابطه موجود نیست بلکه واجب بر ما وقوف در موقف منع ست تا آنکه
دلیلی دال بر فساد بیاید و حدیث ابی قتاده که در صحیحین وغیرهما ست صالح سند از برای این منع باشد و دران
آمده که نماز میکرد آنحضرت صلعم و وی حامل امامه دختر زینب بود و چون بسجده میرفت امامه را بر زمین می نهاد
و چون استاده میشد بر میداشت و در روایت مسلم زیاده کرده فما زال یصنع بها ذلك فی کل رکعة حتی
فرغ من صلوته و چون مقلدی که فعل کثیر را مفسد نماز دانسته و تحریک اصبع را مثلا همچو حرکات متوالیه
ملحق فعل کثیر شناخته اینحدیث بشنود قوای او خائر و ذهنش مضطرب گردد چه این دختر سه ساله نمی تواند که
بر پشت وی صلعم مستمسک شود و اخذ وی از زمین و نهادن بر پشت و فرود آوردن او از ظهر و نهادن بر
زمین محتاج مزاولت و افعال محصله کثرت ست نزد این مقلد که کمتر را ازین حرکات فعل کثیر میدانند و نیز حدیث
دیگر که در باره نماز بر منبر و نزول ازان بسوی ارض نزد اراده سجود و باز عود بسوی منبر و فعل آن تا فراغ از
نماز آمده صالح استناد از برای این منع ست و اینحدیث نیز در صحیحین وغیرهما ست و اگر از تقدیر فعل کثیر که مخالف
مشروعیت سکون در نماز ست چاره نباشد پس این فعل کثیر چیزی هست که زیاده باشد بر انچه درین هر دو
حدیث از انحضرت صلعم واقع شده زیرا که کردن این کارها در نماز فریضه و مسلمانان در پس امام اند و آنحضرت
قدوه و اسوه امت ست از برای بیان جواز این فعل خواهد بود و منافی چیزیکه او تعالی در نماز مشروع ساخته نباشد
ومن قال بخلاف هذا فقد اعظم الفریة وقصر بجانب النبوة واوقع نفسه فی خطب شدید
والهدایة بید الله سبحانه و هرچه جز این گفته اند مستندش جز مجرد رای محض نیست چرا اطالت کلام بران
می توان کرد و مراد بمنع از کلام در نماز سخنی ست که از جنس کلام مردم باشد پس اگر بعمد ست مفسد نماز شد
و اگر بنسیان و سهو ست یا از برای اصلاح نماز مفسد نیست و اذکار وارده در نماز و ادعیه ماثوره وغیر ماثوره
اندران همه کلام ست وغیر کلام خدا ست دلیلی بر منع ازان نیامده بلکه ولیتخیر من الدعاء اعجبه الیه
وارد شده و تنحنح و انین نه کلام مردم ست و نه از وادی سخن در نماز ست و نه احادیث مشتمل بر نهی از کلام

در نماز شامل اوست و نه حاجت استدلال بر جواز اوست بلکه دلیل بر کسی ست که تنحنح و انین را از مفسدات
نماز می شمرد و دلیل موجود نیست ولکن فاعلش بدون سبب مقتضی از عروض انسداد در صوت چنانکه در تنحنح
باشد و بدون زیادت در خشوع و تدبر چنانکه در انین باشد غیر عامل ست بحدیث ان فی الصلوة لشغلا
و از انحضرت صلعم ثابت شده که در نماز تنحنح کرده و در نماز سینهٔ مبارکش ازیزی همچو ازیز مرجل از گریه
می بود و اتیان بقرارت بر وجه عربی و هیئت اعرابی بر هر قاری متعین ست در نماز باشد یا خارج از ان
و در قرارت سبعه و جز آن بعض متواتر و بعض احاد ست و معتبر در ثبوت قرآنیت صحت سند با احتمال رسم
مصحف و موافقت وجه اعرابی ست و هر هفت قرارت را متواتر گفتن و ما عدایش را شاذ نشان دادن
صنیع بعض متاخرین از اهل اصول ست و نزد سلف و اهل فن با وجود اختلاف طبقات و تباین اعصار قرار
معروف نیست و لیکن قرارت بر غیر این وجه و هیئت مفسد نماز نباشد و لابد ست که بر فساد نماز از ان دلیل بیاید
و دلیل موجود نیست و همچنین جمع میان دو لفظ متباین اصلا موجب فساد نبود اگرچه خلاف طریقه قرارت ست
و آنحضرت صلعم بر جماعه که دران اسود و ابیض و عربی و عجمی بود گذشت و ایشان قرآن میخواندند فرمود اقرؤا
فکل حسن و صحابه مختلفین را در آیات قرآن مثل آن فرمود و از اختلاف نهی کرد پس دعوی بطلان نماز بلحن و
بجمع دو لفظ متباین دعوی عاطل از برهان خالی از دلیل ست و فتح را بر امام از مفسدات نماز گردانیدن جمود
مفرعین و از قصور باع و عدم اطلاع ایشان بر ادله ثابته ست و اگر گیریم که دلیلی بر مشروعیت فتح نیامده
تاهم از باب تعاون بر بر و تقوی ست فکیف که دلیلی دال بر مشروعیتش آمده باشد و از انجمله این حدیث ست
که من نام عن صلوته فلیسبح فانما التصفیق للنساء و این در صحیحین و غیرهما ست و هم درین هر دو جامع
صحیح بلفظ التسبیح للرجال و التصفیق للنساء آمده و در حدیث مسور بن یزید مالکی ست نزد ابوداود و
ابن حبان و اثرم که صلی رسول الله صلعم صلوة فترک شیئا لم یقرأه فقال له الرجل یا رسول الله ترکت آیة کذا و کذا فقال
رسول الله صلعم هلا ذکرتنیها و اسنادش لاباس به ست و در حدیث ابن عمر ست که ان النبی صلعم صلی صلوة فقرء فیها
فلبس علیه فلما انصرف قال لابی اصلیت معنا قال نعم قال فما منعک نزد ابوداود و حاکم و ابن حبان ست بسندی
که رجالش ثقات اند و انس گفته کنا نفتح علی الائمة علی عهد رسول الله صلعم اخرجه الحاکم
و ابن حجر گفته از ابی عبدالرحمن سلمی بصحت رسیده که حضرت مرتضی فرمود اذا استطعمک الامام فاطعمه
و آنکه از علی علیه السلام نزد ابوداود آمده که آنحضرت فرمود یا علی لا تفتح علی الامام فی الصلوة پس در

سندش کسی ست که بکذب مرمی شده و معهذا دران انقطاع ست و اگر این روایت بصحت میرسید جناب
امیر الطعام امام نزد استطعامش ارشاد نمیکرد و در صحیح در قصه نماز گذاردن ابوبکر صدیق بامردم آمده که چون
آنحضرت صلعم را دیدند تصفیق کردند و ثابت نشده که آنحضرت امر باعاده کرده باشد با آنکه این فتح برای بکر
از ایشان بچیزی واقع شده که مردان را مشروع نیست حاصل آنکه فتح برامام بآیهٔ منسیه و بتسبیح نزد وقوع
سهو در ارکان سنت ثابته و شریعت متقرره ست و قول بودنش از مفسدات باطل ست و لنعم ما قیل

تفاوت ست میان شنیدن من و تو ‌ ‌ ‌ ‌ تو بستن در و من فتح باب میشنوم

آری خنده در نماز تباه کن نماز ست نه رفع صوت از برای اعلام و کیف که تسبیح رجال بنابر فتح برامام از
باب رفع صوت ست پس مخصوص باعلام گذرنده و موتمین نباشد بلکه در هرانچه مصلحت عائده بر واحد
یا بر جماعت باشد لاباس به ست و همچنین انقاذ غریق مفسد صلوة نیست زیراکه از باب امر بمعروف و نهی از منکر ست
و مستمر بر نماز با وجود قدرت بر انقاذ غریق مرتکب اعظم منکر و تارک اهم معروف ست و حق تعالی نزد فوت
ادا نماز قضا مقرر داشته بلکه ترک نماز و خروج از ان بر مصلی بر کمتر ازین کار واجب ست چنانکه یکی را بیند
که زنا میکند یا باده می آشامد و وی قادر بر منع او ازین فعل منکر ست پس استمرارش بر نماز جائز نیست
حاصل آنکه بنا ر این شریعت مطهره بر جلب منافع و دفع مفاسد و موازنه میان انواع مصالح و انواع مفاسد و تقدیم اهم
بر غیر اهم ست و هر که این را نمی فهمد وی شریعت را کما ینبغی نفهمیده و ادلهٔ داله برین اصل از کتاب و سنت
کثیر طیب ست این مختصر آنرا بر نمی تابد و مؤید اوست حدیث جریج در صحیح که چون مادرش او را بخواند و وی
در نماز بود اللهم امی و صلوتی گفت و در تعیین اقدم متردد شد و بران معاقب گردید با آنکه اجابت ام
و قضاء حاجتش باستمرار جریج در نماز فوت نمی گشت تا بانچه فائت ست و دران هلاک مسلم باشد و خروج از نماز
محصل حیات وی بود چه رسد و هرچند این شرع ما قبل ست ولیکن چون رسول خدا صلعم حکایتش بما کرده و خلاف
آن در شرع ما نیامده پس شرع از برای ما باشد کما تقرر فی الاصول +

باب در بیان نماز جماعت

این نماز سنت موکده ست و احادیث مصرحه بافضیلت نماز جماعت بر نماز فرادی باعلی صوت منادی ست
که جماعت واجب نیست بلکه بانچه استدلال بر وجوبش کرده اند آن احادیث موجب تاویل اوست و مصیر

بسویش متعین بلکه دال بر آنست که نماز بی جماعه صحیح مجزی مسقط وجوب ست ولکن محروم کسی ست که از
نماز جماعه در حرمان مانده چه نمازی که اجرش بست و سه درجه از تنها نماز باشد تبدیلش بنمازی که اجرش
جزوی ازین بست و سه درجه بود جز از مغبون نیاید واگر در معاملات دنیویه رضا به هیچکاره دهد مستحق حجر از تصرف
در مال باشد بنابر آنکه در سفه باین غایت رسیده و توفیق بدست او سبحانه ست و امامت فاسق ممنوع نیست
زیرا که یکی از مسلمین متعبدین بتکالیف شرعیه از نماز و جز آن بوده ست و هرکه او را باوجود قاری و عارف
بمسائل نماز بودن صالح امامت نداند باید که بر تقریر این منع دلیلی مقبول در خور حجت بیارد و درینجا خود
کدام دلیل نیست نه از کتاب و نه از سنت و نه از قیاس صحیح بلکه واجب بر انصاف گزین قیام ست بمقام
منع نزد هر دعوی که بعض اهل علم در مسائل شرعیه پیش می آرند ولا یزال سلف صالح خلف امراء که مشتهر بظلم
عباد و افساد در بلاد بودند نماز میگزاردند و این دیگر ست که مردم را اختیار ائمه خیار مستحب ست اگرچه حدیث
اجعلوا ائمتکم خیارکم فانهم وفدکم فیما بینکم وبین ربکم ضعیف السند ست چه نزاع در عدم صحت امامت
فاسق ست نه در اولویت امام از خیار که دران خود خلافی در میان نیست و احادیث وارده در اولویت امام
اقرء و اکثر القرآن شامل صبی ست و در صحیح بخاری آمده که عمرو بن سلمه با آنکه شش یا هفت یا هشت ساله بود
امامت قوم خود میکرد بنابر آنکه اکثر القرآن بود و این امامتش باوجود رسول خدا و نزول وحی بروی صلعم بود
و با نزول وحی تقریر بر ناجائز غیر واقع ست ولهذا اهل علم بر جواز عزل از زن بحدیث جابر و ابی سعید بهمین وجه
استدلال کرده اند که صحابه این کار کردند و وحی نازل میشد و اگر منهی عنه می بود قرآن ازان نهی میفرمود و بهر
حال صبی داخل ست زیر عموم و هرکه ادعای منع کند دلیل آرد و چون نماز جماعت که دران صبی ست صحیح باشد چنانکه آنحضرت صلعم ابن عباس را از یسار
بیمین برگردانید پس نماز جماعت که دران صبی امام باشد چرا انعقاد نپذیرد و رفع وجوب از وی مستلزم عدم صحت صلوتش نباشد و چون نماز
معاذ با قوم بعد از نماز همراه رسول خدا صلعم با آنکه متنفل بود و قوم مفترض صحیح شد با آنکه بر معاذ غیر واجب بود چه نماز واجبه را پیشتر
گزارده پس امامت کودک با عدم وجوب نماز بر وی چه قسم صحیح نتواند شد و موتم لاحق با امام که تنها از برای
اتمام نماز استاده شده اگر دیگری از موتمین که جزء بعض نماز در یافته اند موتم او شوند لاباس به ست و بر وی
نیت امام و بران دیگر نیت ائتمام ست یکی باشد یا چند و مانعی ازان نیست و ادله داله بر مشروعیت جماعت
شامل این حال باشد و هرکه زعم دارد که وی صالح امامت نیست دلیل آرد و تعلیل بعدم صحت نیت متوسطه
چیزی نیست و آنکه ابوبکر امام مردم شد و آنحضرت امام ابوبکر بود پس این صورت دیگر ست زیرا که موتمین

را اعلم برکوع و سجود آنحضرت بود و هرکه دور از امام بودی مقتدی متقدم از صفوف جماعت شده و در عصر
نبوت و زمن صحابه و تابعین امامت زن بمرد یا مردان ثابت نشده بلکه صفوف زنان را بعد از صفوف مردان
بنا بر عورات بودن آنها مقرر داشته و نتوان گفت که اصل صحت ست زیرا که دلیل بر عدم صلاحیت زنان از
برای امری از امور بصحت رسیده و نماز منجمله امور ست بلکه اعلی و اشرف اوست پس عموم قول وی صلعم لا یفلح
قوم ولوا امرهم امرأة چنانکه در صحیحین وغیرهما است مفید منع زنان از منصب امامت در نماز ست بسوی امامت
مرد یا تنها زن منعی نیامده بلکه امر نبوی بزنان درباره حضور مساجد و دخول در جماعت رجال بصحت رسیده
و چون حضور با رجال جائز باشد پس با رجل که از محارم زن ست و دیدنش او را رواست نیز جائز باشد و در حدیث
آمده رحم الله رجلا قام من الليل فصلى وايقظ امرأته فان ابت نضح في وجهها الماء رحم الله امرأة
قامت من الليل فصلت وايقظت زوجها فان ابى نضحت في وجهه الماء و این حدیث نزد ابی داود
و نسائی و ابن ماجه از ابی هریره ست و رجال اسنادش ثقات اند و ظاهرش اعم ست از آنکه این نماز بجماعت
گذارد یا تنها و اصرح ازین حدیث حدیث ابی سعید وغیره ست نزد ابو داود مرفوعا من استيقظ من الليل وايقظ
اهله فصليا ركعتين جميعا كتبا في الذاكرين الله كثيرا والذاكرات و اسمعیلی در مستخرج از عائشه آورده
که كان النبي صلعم اذا رجع من المسجد صلى بنا و این حدیث غریب ست و لکن غرابتش منافی صحت نیست
و اسمعیلی اخراجش بر شرط صحیح کرده و در ترجمه باب بخاری آمده که عائشه را عبدا و ذکوان از مصحف امامت
میکرد و اما امامت زن از برای زنان پس ظاهر آنست که مانعی از آن نیست و نزد ابو داود ست از حدیث ام
ورقه که آنحضرت صلعم او را امر کرد که امامت اهل دار خود میکرده باشد و در سندش عبد الرحمن بن خلاد ست
ابن حبان توثیقش کرده و مسافر که اقتدا بمقیم کرد نماز را تمام بگذارد زیرا که ابن عباس گفته تلك السنة
اخرجه احمد و در لفظی تلك سنة ابی القاسم آمده در خلاصه بدر گفته اسنادش بر شرط صحیح ست و در بدر
گفته اخرجه الطبراني في الكبير باسناد رجاله كلهم محتج بهم في الصحيح و اصلش در مسلم و نسائی ست
در صحت صلوة متنفل بمتنفل جای خلاف نیست چه ائتمام غیر نبی بآنحضرت صلعم در بسیاری از نوافل باحادیث صحیحه
ثابته در صحیحین وغیرهما بصحت رسیده و در ائتمام مفترض بمتنفل حدیث نماز معاذ بقوم خود بعد از گزاردن فریضه
در پس آنحضرت صلعم و تصریح خودش وغیر او بآنکه نماز مذکور فریضه بود و نمازیکه با قوم بجا آورد نافله ست کافی
و وافی و شافی و صافی از کدر شوب ست بلکه دلیلی واضح و حجتی نیره و برهانی ساطع ست بر صحت آن و نتوان گفت

که قول صحابی ست بلکه صحابی مخبر ست ازان وقدرش ازان جلیل تر ست که بمجرد ظن وتخمین خود بروایت پردازد
حالانکه وقوع این نماز در عصر نبوت بوده وقرآن در نزول بود اگر ناجائز بودی هرگز تقریر بران واقع نمی شد
ومؤید اوست نماز خوف که دران رسول خدا صلعم با هر طائفه دو رکعت گزارد ودر یکی ازین دو نماز جناب وی
متنفل بود وآنها مفترض بودند وهم اصل صحت ست ودلیل بر ذمه مانع باشد واستدلال بحدیث لا تختلفوا
علی امامکم از صحرای وضع شی در غیر موضع اوست چه اگر فرض کنند که نهی شامل غیر آن تفصیل ست که بعد
ازین حدیث ذکر یافته تاهم متناول همان اختلاف خواهد بود که اثری ظاهر در مخالفت ارکان واذکار دارد
وفعل قلب بنابر عدم ظهور اثر مخالفت دران داخل نباشد وگر گفتیم که داخل ست باری مخصوص باشد بدلیل
جواز وبر منع امامت ناقص الطهاره دلیلی نیامده واصل صحت ست وثابت شده که عمر جنب بود وندانسته
با مردم نماز گذارد وخودش اعاده کرد ودیگران نکردند وهمچنین از عثمان وعلی نیز مروی ست واثرم از ابن عباس
آورده که وی نماز کرد بجماعتی از صحابه که عمار بن یاسر از ایشان بود چون فارغ شد بخندید وگفت کنیزکی رومیه
را رسیدم وجنب بودم وتیمم کردم وبخاری وغیره از حدیث ابی هریره روایت کرده اند که قال رسول الله
صلعم یصلون بکم فان اصابوا فلکم وان اخطأوا فلکم وعلیهم واین دلیل ست برآنکه از فساد نماز
امام نماز موتمین فاسد و برایشان اعاده آن نماز عائد نمیشود وهو الحق واصل در فریضه واحده صحت تمام است
ودلیل بر ذمه مانع از صحت اوست واگر امام وموتم هر دو مفترض در یک فریضه اند یا هر دو متنفل پس حکمش
ظاهر ست وادله بران بسیار واگر امام مفترض ست وموتم متنفل پس حدیث الا رجل یتصدق علی هذا
فیصلی معه دلیل ست بر صحت آن واینحدیث نزد ابوداود ست وترمذی تحسین وابو خزیمه وابن حبان و
حاکم تصحیحش کرده اند وخطاب دران بجمعی ست که فریضه خویش گزارده بودند واگر امام متنفل وموتم مفترض ست
پس حدیث معاذ گذشت ولیکن با اختلاف در ادا وقضا بالاتفاق در فریضه چیزی در ایام نبوت وایام صحابه
ثابت نشده وبا اختلاف وقت هر که نزدش آنوقت وقت نماز نیست او را دخول دران اماماً وموتماً درست
نباشد واگر داخل شد عاصی ست ونمازش باطل واگر امام ست نماز موتم که معتقد دخول وقت ست صحیح شد
بحدیث فان اخطأوا فلکم وعلیهم واما با اختلاف در قبله پس هر که معتقد قبله در غیر جهت امام ست
او را ائتمام حلال نبود وحکم بکراهت نماز در پس کسی که بر ذمه او فائته ست بی دلیل ست چه کراهت حکم
شرعی ست وقول بدان مجازفه جائز نباشد وگر گفتیم که تراخی از قضا فائته معصیت ست لیکن این تراخی

مستلزم عدم صلاحیتش از برای امامت نیست و وعید در من ام قوما وهم له کارهون متوجه بسوی
امام ست و در بارهٔ موتمین هیچ نیامده بلکه احادیث ان اخطأوا فلکم و علیهم و نحو آن دال بر صحت نماز موتمین
و عدم قبول نماز چنین امام ست اگرچه سندش ضعیف ست و در صحیح مسلم ست از حدیث ابی مسعود و عقبه بن
عامر که آنحضرت فرمود امامت کند قوم را اقرء ایشان از برای کتاب خدا و اگر در قراءت برابر باشند اعلم بسنت
و اگر در سنت برابر باشند اقدم در هجرت و اگر در هجرت برابر باشند اقدم در سن و امامت نکند مرد مرد دیگر را
در سلطان او و ننشیند در خانهٔ وی بر تکرمهٔ او مگر باذن وی و در صحیحین و غیرهما ست از حدیث مالک بن حویرث
ولیؤمکما اکبرکما پس لائق آنست که اعتماد برین ترتیب نبوی کنند و بران عمل نمایند و در تقدیم اورع دلیل
مخصص نیامده و حدیث اجعلوا ائمتکم خیارکم بنا بر ضعف سند در خور قیام حجت نیست و همچنین دلیلی بر
تقدیم اشرف النسب نیامده و نماز جماعت عملی از اعمال ست و وصفی زائد بر نماز فرادی دارد و حدیث انما
الاعمال بالنیات شامل اوست پس ناگزیر ست از آنکه امام و موتم هر دو نیت کنند ورنه جماعت نباشد و نماز همگنان
فرادی شود و من ادعی خلاف ذلک فعلیه الدلیل و موتم واحد بایمن امام ایستد و در ثبوت این موقف
شکی و شبهتی نیست و حکم ببطلان نماز کسیکه بهر دو قدم متقدم یا متاخر یا منفصل شده جز بدلیل نمیتواند شد ورنه
اصل صحت ست بعد از دخول در نماز و شک نیست که تسویهٔ صف و تراص و الزاق کعاب بکعاب بسنت ثابته
و شریعت متقرره ست و موقف دو کس یا زیاده در پس امام ست همچنین در عصر نبوت و عصر صحابه و من بعدهم فعلاً
و قولاً ثابت شده و انچه خلاف آن آمده موقوف ست و دران حجت نیست و انچه مرفوعاً آمده بصحت نرسیده
یا منسوخ ست و ارتفاع امام از ماموم بقدر قامت یا فوق آن در مسجد یا در غیر آن مضر نیست و نیست فرق میان
ارتفاع و انخفاض و بعد و حائل و هر که زعم بطلان نماز بیکی ازین احوال بکند دلیل آرد و نیست دلیل مگر انچه
در حدیث حذیفه و ابو مسعود بدری و عمار بن یاسر آمده و دران کلام طویل ست و بر فرض ثبوت محمول بر کراهت تنزیهی ست
زیراکه نماز آنحضرت صلعم بالای منبر ثابت شده و نتوان گفت که این فعل از برای تعلیم بود زیراکه در حال تعلیم همان جائز
باشد که در غیر آن حال رواست و قول باختصاصش بجناب نبوت صحیح نیست و ثابت در جماعات نبویه تقدیم
رجال بر نساست چه در مسجد و چه در غیر آن و در حدیثی نزد احمد تقدیم رجال بر غلمان و غلمان بر نسا آمده و در
خناثا چیزی نیامده و نه این جنس در زمن نبوت یافته شده و نه دلیلی مفید تقدیم آنها بر زنان آمده و چون خناثا
نسبتی بمردان و زنان هر دو دارند متوسط میان هر دو جنس باشند و بر بطلان نماز نزد استادن زن در غیر

موقف خود و همچنین وقوف مرد در غیر موقف دلیلی نیامده غایت آنکه آن زن و مرد عاصی و خاطی ست و بالجمله
تسرع بسوی اثبات هیچ احکام شرعیه بمجرد رای خالی از دلیل داب اهل انصاف و صنیع متورعین نیست و
احادیث وارده در انجذاب کسی که بجنب امام ست در صف همه مرسل یا ضعیف ست بحجت نمی شاید ولکن
چون در انجذاب معاونت بر بر و تقوی ست باین حیثیت مندوب خواهد بود و آعتداد لاحق برکعتی که رکوعش
دریافته مذهب جمهورست مگر جماعتی از اهل علم دران خلاف کرده و شوکانی را درین مسئله رساله مستقله ست
که دران با قائلین بمذهب جمهور بحثها کرده و حق حقیق بقبول همین ست که مدرک رکوع مدرک رکعت نیست
و هرچه با امام دریافته اول نماز موتم ست و همین ست قول راجح و مذهب صحیح و آنحضرت صلعم در پس عبد الرحمن
بن عوف نماز گزارده و در رکعت دوم شریک شد و بعد از سلام عبد الرحمن برخاسته رکعت دیگر بگذارده و
سلام داد و این در صحیحین و غیرهماست و هم درین هردو صحیح آمده که فما ادرکتم فصلوا و ما فاتکم فاتموا
و امر باتمام فائت دال ست بر آنکه هرچه با امام دریافته اول نماز اوست و آنکه در مسلم بلفظ و ما فاتکم فاقضوا
آمده مسلم دران بر زهری حکم بوهم کرده و اگر عدم وهم فرض کنیم پس تاویل این لفظ که مخالف روایات کثیره
صحیحه ست بحمل قضا بر اتمام باشد زیرا که اتمام یکی از معانی لفظ قضا ست و کتاب عزیز بدان وارد گشته فاذا
قضیتم مناسککم ای اتممتم و فرموده فاذا قضیت الصلوة و بالجمله درین مقام انچه صالح معارضه امر باتمام باشد
موجود نیست و هر کرا رکعت اولی از نماز چهار رکعت فوت شده وی تشهد اوسط نکند بلکه فائت را بعد تسلیم
امام تمام نماید و مدرک امام در حالت قعود تکبیر برآرد و آن سجده را نشمارد زیرا که اذا جئتم الی الصلوة و
نحن سجود فاسجدوا و لا تعتدوها شیئا و من ادرک الرکعة فقد ادرک الصلوة دلیل ست بران و
این حدیث را ابن خزیمه تصحیح کرده و ضعف سند حدیث اذا اتی احدکم الصلوة و الامام علی حاله فلیصنع کما
یصنع الامام منجبر ست بحدیث جمعی از اهل مدینه مرفوعاً من وجدنی قائما او راکعا او ساجدا فلیکن معی
علی الحالة التی انا علیها رواه سعید بن منصور و نماز تنفل نزد اقامت صلوة باطل ست و مستمر دران
مستمر در نماز غیر شرعیه ست بلکه مخالف چیزی ست که از شارع آمده چه مراد بحدیث اذا اقیمت الصلوة فلا
صلوة الا المکتوبه نفس قول موذن قد قامت الصلوة ست و اگر مراد قیام بنماز باشد واجب خروج ست
نزد معاینه قیام مردم بنماز زیرا که ظاهر لفظ لا صلوة نفی ذات صلوة شرعیه ست و اگر معنی مجازی ست پس
نفی صحت اقرب مجازین بسوی حقیقت ست عمل بران واجب باشد بنا بر آنکه مستلزم نفی صحت نماز ست

وهر که نماز در خانه گزارده بمسجد جماعت آمد او را دخول در جماعت میرسد و راجح آنست که این نماز دیگر نافلۀست بدلیل احادیث وارده در نهی از دو نماز در یکروز و آنکه دو ظهر در یکروز نباشد پس اگر ثانیه فریضه باشد عمل را باطل ساخته و دو نماز در یکروز گزارده باشد و این مرجح قوی ست از برای بودن آن نماز دیگر نافله و نماز اولی فریضه ومعهذا حدیثی که دران بودن اول نافله و ثانیه فریضه آمده ضعیف ست حجت بدان قائم نمی شود و مؤید فریضه بودن اولی ست حدیث معاذ که با قوم خود نماز میکرد و آنرا نافله میگردانید و همچنین حدیث الا رجل یتصدق علی هذا و این هر دو حدیث صحیح ست و دلالت دارد فی الجمله بر مشروعیت نافله با جماعت و مؤید اوست احادیث نماز با امراء جور و گردانیدن آن نافله اگر پیشتر در خانه فریضه گزارده ست و اظهر ازین همه حدیث یزید بن اسود ست در قصه دو مرد که با آنحضرت نماز نکردند و گفتند که ما در رحال خود نماز کرده بودیم فرمود اذا اتیتما مسجد الجماعة فصلیا معهم فانها لکما نافلة و این حدیث صحیح ست و انتظار لاحق از باب تعاون بر بر و تقوی ست حاجت استدلال بران بدلیل خاص نیست بلکه همین عموم کفایت می کند و حدیث امر امام بتخفیف معارض این عموم نباشد مگر آنکه انتظار طویل دست بهم دهد و این مسلم نیست چه تطویل و تخفیف از امور نسبیه ست آری اگر از ان انتظار تضرر بموتمین رسد مخصص عموم آیه خواهد بود و این بر تقدیری ست که در انتظار لاحق دلیلی مخصص نیامده باشد با آنکه مخصص وارد شده و آن حدیث احمد و ابو داود و بزار ست انه کان ینتظر فی صلوته حتی لا یسمع وقع قدم و در سندش مبهمی ست لکن این مرد مبهم را مزی در اطراف بیان ساخته و در صحیح و ابی داود بذکر اطالت رکعت اولی از نماز ظهر و صبح و عصر آمده که راوی حدیث گفته ظننا انه یرید بذلك ان یدرك الناس الرکعة الاولی و ظاهر در جماعت عراة آنست که همچو غیر خود بگزارند امام متقدم شود و در پس او صف بندند و لهم حدیث ظاهر و هو کونهم عراة و علیهم غض ابصارهم و استخلاف موتم بر امام و اثبات و دلیلی بران دلالت نکرده بلکه امام نزد بطلان نمازش امام نمانده پس اگر یکی از موتمین متقدم نشد نماز فرادی صحیح ست و دلیلی بر وجوب تجدید نیت امام و موتمین نیامده و متابعت امام واجب ست بدلیل حدیث صحیح انما جعل الامام لیوتم به فاذا کبر فکبروا و اذا رکع فارکعوا الحدیث و این در صحیحین و غیر هماست و لفظ انس در بخاری چنین ست فلا ترکعوا حتی یرکع و لا ترفعوا حتی یرفع و لفظ مسلم این ست ایها الناس انی امامکم فلا تسبقونی بالرکوع و لا بالسجود و لا بالقیام و لا بالقعود و لا بالانصراف و این احادیث و نحو آن دال بر وجوب متابعت ست و معهذا اگر موتم در یکدو رکن تقدیم بر امام کرد نمازش باطل

نیست بلکه وی بمخالفت امام آثم ست واز برای فساد لابدست از دلیل خاص وآن موجود نیست وهذا مما یفیدك ان حكم اهل الفقه بالفساد في كثير من المواضع لیس علی ماینبغي ۵

باب در بیان سجدهٔ سهو

در مشروعیت سجدهٔ سهو اقوال وافعال نبویه هر دو مجتمع شده و در اقوال صیغهٔ امر آمده پس باین هگذر واجب باشد ولکن اگر متروک سنتی از سنن غیر واجبه ست سجود از برای آن مسنون باشد نه واجب زیراکه فرع بر اصل نیفزاید وآنحضرت بر ترک تشهد اوسط سجدهٔ سهو کرد واین دلیل ست بر سجود از برای ترک مسنون ولکن این تشهد در حدیث مسیئ ذکر یافته پس دلیل باشد بر وجوب آن مگر حدیث ثوبان که نزد ابی داود وابن ماجه ست دلیل بر سجده از برای ترک مسنون میتواند شد و لفظه قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لكل سهو سجدتان اگرچه در سندش مقال ست ومؤید اوست حدیث عایشه بلفظ سجدتا السهو یجزیان من كل زیادة ونقصان رواه البیهقي و بر وجوب سجود سهو از برای ترک مسنون دلیلی نیامده بلکه وجوب مختص بهمان ست که بدان امر واقع شده همچو احادیثی که دران ولیسجد سجدتین وارد گشته واین در ترک مسنون نیست وایجاب سجود سهو در ترک عمدا چیزی نباشد چه مشروعیت سجود را شارع تعلیل بترغیم شیطان کرده و متروک عمدا از طرف شیطان نیست بلکه از جهت مصلی ست وسجود آنحضرت صلعم بر سلام از دو رکعت و بر سه رکعت و بر پنج رکعت در احادیث صحیحه ثابت شده واینهمه دلیل ست بر وجوب سجود در همچو صورت وحکم تارک سجده آنست که اگر بیاد او آید قبل از سلام بکند واگر بعد از تسلیم یاد آید تکبیر بر آورده سجده کند وسلام دهد اقتداء بفعله صلعم فیما ترکه وهو جزء من الركعة وللجزء حكم الكل ومابعد هذا من اذهان المقلدین وانفرعنه طبایعهم و بر ترک جهر واسرار سجدهٔ سهو نیست وآین سجده دو سجده ست بعد از تسلیم وخلاف درین مسئله طویل ست تا آنکه در شرح منتقی هشت مذهب ذکر کرده وگفته که ما را مذهب نهم لائح شده وآن این ست که هر جا که رسول خدا صلعم سجده پیش از سلام کرد انجا قبل از سلام کند و هر جا که بعد از تسلیم نمود انجا بعد از تسلیم بجا آرد و در سهو یکه خارج از مواضع سهو نبوی ست مصلی مخیر ست بهر طور که خواهد پیش از سلام یا پس از ان بکند زیراکه این همه ثابت شده وهذا قول حسن وجمع جامع بین الادلة واین سجده با تکبیر و تسلیم باید ولکن در سجده پیش از تسلیم تشهد نیست همین تشهد نماز از ان مغنی ست

وانجا یک تسلیم از برای تحلیل صلوة فریضه وسجود سهو کافی باشد زیرا که از انحضرت صلعم درین هیأت
دو تسلیم و دو تشهد نیامده و در سجده که بعد از تسلیم از نماز ست تشهد وتسلیم لابد باشد واز انحضرت صلعم
تشهد در سجود سهو درین هیئت آمده عمران بن حصین گفته ان النبي صلعم صلی لهم فسهى فسجد سجدتان
ثم تشهد ثم سلم وایحدیث را ترمذی صحیح گفته پس حجت بدان قائم شود وسجدهٔ موتم در سهو امام با امام
کافی ست در فعل و ترک وی واگر خود موتم را در پس امام سهو نفس خود گردد بروی سجود سهو بنابر دخول
دران سهو واجب باشد بوجه تناول ادله سجود از برای موتم و دلیلی بر سقوط سجود سهو خودش بمجرد سجود
همراه امام نیامده واز برای چند سهو یک سجود کافی ست زیرا که از انحضرت صلعم واز صحابه تکریر سجود بتکرر سهو
منقول نشده با آنکه تکرر سهو از هر مصلی ممکن ست واهل اصول را در لفظ صلوة چون مطلق غیر مقید آید اختلاف ست
که این اطلاق بر فریضه ونافله هردو از باب اشتراک لفظی ست یا معنوی ثانی مذهب جمهور ست واول مذهب
رازی وظاهر اول ست پس احادیثی که دران ذکر سجود ساهی آمده شامل فریضه ونافله هردو ست وعدم
وجوب نافله صارف وجوب مدلول علیه احادیث باشد وسهو در سهو همچو سهو در نماز ست چه سجدهٔ سهو همچو
صلوة مستقله ست بنابر وجود خاصهٔ نماز دران که تحریمش تکبیر وتحلیلش تسلیم باشد وبطلانش بمبطلات
نماز متفق علیه جمیع ست کالحدث ونحوه وآنکه بعض ائمهٔ نحو گفته اند که المصغر لا یصغر پس این حرف از فقه
در دین برکران ست ودر احادیث کثیره که بعضش صحیح وبعض حسن وبعض ضعیف ست سجدهٔ شکر در مواضع
عدیده از انحضرت صلعم ثابت شده ومجموع این احادیث درخور حجت ست ولکن چون درین باب جز فعل
وارد نشده پس واجب نباشد ونه دران احادیث ذکر تکبیر وسلام درین سجود آمده پس مشروعیت بمجرد فعل
سجود تمام میگردد ودرین سجود استکثار شکر حق عز وجل باید چه این سجود سجود شکر ست واز انحضرت صلعم دعای
درین سجده در احادیث وارد نشده ونتوان گفت که نعم الهی در هر دم بر عباد وارد ست زیرا که مراد نعم
متجدده ست که وصول وعدم وصولش بعید امکان دارد ولهذا انحضرت صلعم جز نزد تجدد نعم این سجده
نکرد با آنکه در هر وقت استمرار نعم الهی وتجدید افضال خداوندی بروی بود وچون سجود مقام قرب الهی ست
موقع دعا واستغفار دران موفق بصواب ومتعرض نفحات رحمن ست کما اخبر الصادق المصدوق
صلعم بان العبد اقرب ما یکون الی ربه وهو ساجد وسجود تلاوت شریعت قائمه ست تا آنکه ابوحنیفه رح و
اتباعش بوجوب آن رفته اند واحادیث درین باب بسیار آمده ولیکن بر اشتراط بودن ساجد بصفت مصلی

ودلیلی نیامده و در مروی از بعض صحابه حجت نیست و تکرار سجود از برای نفس آن آیه که در تلاوتش سجده
واقع شده و باز بدان ابتدا کرده ضرور نیست آری اگر از قاری دیگر ست یا خود این قاری بلا قصد تکرار
مکررش خوانده پس وجهی از برای اسقاط سجود دست

باب در بیان قضاء

ادلهٔ ثابته از انحضرت صلعم جز در سهو و نسیان و نوم نیامده و وقت آن حین ذکر قرار داده و این مفید آنست
که این وقت از برای فائته اداست نه قضا پس این احادیث مخصص ادلهٔ توقیت صلوة و تعیین اوقات
اوست ابتداءً و انتهاءً و می توان گفت که توقیت نماز فرض ست مگر نمازی که مصلی از ان خفته یا فراموشش
کرده یا سهو نموده و آنرا نزد ذکر بجا آرد که این وقت ادای آن نماز ست اگرچه بعد از خروج وقت مضروب
از برای آن نماز باشد و ترک عمد را این احادیث شامل نیست و قول قائل که چون قضا با سهو و نسیان و نوم
ثابت شده پس با عمد هم بفحوای خطاب ثابت باشد غیر صحیح ست زیرا که تادیهٔ این نماز که از ان خفته یا ناسی
شده نه از باب قضا ست بلکه از باب اداست پس قیاس بران ازین حیثیت ناتمام باشد و نیز تسلیم
نکنیم که این اولی است زیرا که تارک عمد بالاجماع آثم بترک ست و ایجاب قضا بروی رافع این اثم نیست
اگر گوئی که قومی همچو داود ظاهری و ابن حزم و ابن تیمیه و اتباع ایشان بآن رفته اند که در عمد قضا نیست
و دران دلیلی نیامده آیا معنی صحیح ست یا نه گوئیم نعم دلیلی در قضاء صلوة متروکه عمداً که علی الخصوص دال بر
وجوب قضایش باشد نیامده و لکن در حدیث خثعمیه که ثابت در صحیح ست وارد شده که رسول خدا صلعم اورا
فرموده دین الله احق ان یقضی و تارک نماز را عمداً بسبب این ترک دین الله متعلق شده و این احق
بقضا ست از ان تارک و قول قائل که دلیل قضا همان دلیل اداست مجرد دعوی ست که بعض اهل اصول
ادعایش کرده اند و قضاء نماز عید روز دوم باشد و حدیث عمومهٔ ابی عمیر که نزد احمد و اهل سنن ست
بران دلالت دارد و فیه فامر الناس ان یفطروا من یومهم وان یخرجوا العیدهم من الغد
و این را ابن حبان و ابن منذر و ابن سکن و ابن حزم و خطابی و ابن حجر در بلوغ المرام تصحیح کرده اند و مصلی
می تواند که در یک روز بلکه در بعض روز نماز ایام متعدده بگذارد و میان مقضیه و مودات ترتیب واجب
نیست مگر در نفس مقضیات چه همه متعلق بکسی ست که بروی قضا ست و دلیلی بر خلاف آن دلالت نکرده

که مصیر بسوی‌اش متعین گردد و گذشت که متروکه بنوم یا نسیان را هنگام یاد آمدن وقت او ست نه قضا و تارک صلوة عمداً کافر مستحق القتل ست و قتلش بر امام واجب او را گویند که نماز بگذار اگر ابا کند کشته شود و نیست وجه از برای تاخیر قتل تا سه روز بلکه بمجرد امتناع مقتول نموده آید کتاب عزیز و سنت مطهره بر همین حکم دال ست قال تعالی فان تابوا واقاموا الصلوة فخلوا سبیلهم و در صحیحین و غیرهما از چند طریق آمده امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله ویقیموا الصلوة الحدیث و یکی که آنحضرت صلعم را اتق الله یا رسول الله گفته بود و خالد بن ولید خواست که گردنش بزند آنحضرت صلعم فرمود لا لعله یصلی و در حدیث جابر ست نزد مسلم مرفوعاً بین الرجل وبین الکفر الصلوة و نزد احمد و اهل سنن از حدیث ابی بریده آمده که گفت شنیدم رسول خدا صلعم می فرمود العهد الذی بیننا وبینکم الصلوة فمن ترکها فقد کفر وصححه النسائی والعراقی واخرجه ابن حبان والحاکم و اجماع صحابه بر قتال مانعین زکوة ثابت شده و زکوة عدیل صلوة ست بلکه ادخل تر از انست در رکنیت اسلام و این ادله نصوص ناطقه اند در محل نزاع و عدول از تاویل بی موجبش و از صرف ظاهرش بلا برهان ساطع چنانکه منفرعین کرده اند در غایت قلق ست و کدام عبارت اوضح تر از الفاظ این ادله و کدام تقریر روشن تر ازین احادیث در تادیهٔ مدلول و تثبیت منطوق خواهد بود و چون یکی از نماز ها فوت شد و با وجود تحری ندانست که فائت کدام ست درین صورت جز بفعل هر پنج نماز برات حاصل نگردد در هر یکی بگوید که شاید همین باشد و اما قضاء رواتب موکده پس ثابت شده که چون دو رکعت بعد از ظهر از آنحضرت صلعم فوت شد آن هر دو را بعد از ظهر قضا کرد و فرمود که هر که وترش در شب فوت گردید وی در روز قضایش بفرماید همچنین درباره فوت ورد شب قضایش در نهار آمده و این وقتی ست که ترک آن نافله موکده بنا بر عروض مرض و نحو آن نموده ست و اگر بنا بر عروض عارضی متروک گشته پس آمده که حق تعالی ثوابش از برای آنکس می نگارد

باب در بیان نماز جمعه

ادلهٔ صحیحه مصرح اند بآنکه نماز جمعه حق واجب ست بر هر محتلم مکلف و بر تارکش وعید شدید آمده و آنحضرت صلعم هم باحراق متخلفین ازان کرده و این همه مقتضی وجوب علی الاعیان ست و نتوان گفت که این هم نبوی مثبت وجوب عین نیست زیرا که در نماز جمعه صارفی آمده که آن ادلهٔ قاضیه بصحت نماز فرادی ست و آنچه صارف

از وجوب عین باشد نیامده واین قول که مسجد نبوی از نماز جمله اهل مدینه تنگی میکرد ضیق عطن بیش نیست زیراکه
همچو قول صارف ادلهٔ قاضیه وجوب عین نمیتواند شد و نیز اقامتش در خارج ازان امکان داشت ووارد
شده که جمعه در غیر مسجد نبوی هم اقامت کرده می شد وبعد از امر قرآنی که متناول هر فرد ست یا ایها الذین
امنوا اذا نودي للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله حجتی بیّن و واضح نباشد ودعوی خانت
دلالت این آیه بر وجوب عین تعصب ست انصاف ازان آبی ست واستثناء عبد مملوک وزن وکودک
وبیمار بحدیث طارق بن شهاب ست نزد ابی داؤد وآنرا غیر واحد از ائمه تصحیح کرده اند ودر حدیث جابر
بجای کودک مسافر آمده واین نزد دارقطنی وبیهقی ست وسندش ضعیف وایجابش بر مسافریکه نازل
بجای اقامت جمعه باشد یا سامع ندای اوست تخصیص بلا مخصص ست آری اگر اینها نماز جمعه بجا آرند نماز
ایشان مجزی باشد زیراکه در اصول متقرر شده که الرخصة ما خیر المکلف بین فعله وترکه مع بقاء
سبب الوجوب والتحریم واحادیث صحیحه که درباره این نماز آمده بعضش مشتمل ست بر ایقاع نماز جمعه وقت
زوال همچو حدیث سلمه بن الاکوع در صحیحین وغیرهما ودر بعض تصریح ست بایقاعش قبل از زوال چنانکه در حدیث
جابر نزد مسلم ست وبعض احتمال ایقاع قبل زوال وحال زوال دارد مثل حدیث سعد بن سهل در صحیحین
وغیرهما وحدیث انس نزد بخاری وغیره ومجموع این احادیث دال ست برآنکه وقت نماز جمعه حال زوال
وقبل اوست وازبرای تاویل بعض اینها احادیث موجبی نیست واز جماعهٔ از صحابه ایقاع تجمیع قبل از زوال
اتفاق افتاده وذلك يدل على تقرير الامر لديهم وثبوته وبر اشتراط امام عادل یا جائر در صحت
این نماز اثارتی از علم نیست بلکه انچه از بعض سلف درین باب روایت کرده اند آنهم بصحت نرسیده
تا بصحت چیزی از مرفوع چه رسد ومطول مقال درین مقام طائلی نیاورده وهرچه اصل ندارد مستحق اشتغال
بر دنیست بلکه انجا همین قدر کافی ست که بگویند هذا کلام لیس من الشريعة وكل ما هو ليس منها فهو رد
ای مردود علی قائله مضروب به فی وجهه وهمچنین اشتراط عدد از سه تا چهل یا زیاده یا کم ازان بی دلیل ست
واستدلال بآنکه چون جمعه در فلان وقت قائم شد عدد حاضرین چنان بود باطل ست غیر عارف بکیفیت
استدلال بدان تمسک می کند واگر همچو استدلال صحیح باشد اجتماع مسلمین با آنحضرت صلعم در سائر صلوات
دلیل بر اشتراط عدد باشد حاصل آنکه این نماز بیک کس با امام ست صحیح باشد واین نماز یکی از نماز ها ست
هرکه دران اشتراط چیزی زیاده برانچه بدان انعقاد جماعت میشود کند بروی دلیل ست ودلیل موجود نیست

وبار با گذشت که ثبوت شروط جز بادلهٔ خاصه که دال بود بر انعدام مشروط نزد انعدام شرط نمی تواند شد
اثبات همچو شروط بچیزی که اصلا دلیل نیست تا بدلالتش بر شرطیت چه رسد مجازفت بالغه وجرئت عظیمه ست
بر تقول بر خدا و رسول و بر شریعت وتعجب از کثرت اقوال ست در تقدیر عدد تا آنکه بپانزده قول
رسیده و بر هیچیکی ازان دلیلی که بدان استدلال میتوان کرد موجود نیست مگر قول کسی که قائل بانعقاد جمعه ست
بانچه سائر جماعات بدان منعقد میگردد وهمچنین بر اشتراط مسجد در مستوطن دلیلی که صالح تمسک از برای
مجرد استحباب باشد موجود نیست تا بشرطیتش چه رسد وتلعب باین عبادت تا انجا رسید که قاضی بشگفت ست
وحق آنست که این جمعه فریضه از فرائض الهی وشعاری از شعائر اسلام وصلوتی از صلوات ست هر که
زعم دارد که دران چیزی معتبر ست که در غیر آن از نمازها معتبر نیست از وی این حرف مسموع نشود مگر
بدلیل آری متخصص بخطبه ست وخطبه مجرد موعظت ست که بدان عباد الله را اندرز کنند وچون در مکانی جز
دو کس نباشند یکی برخاسته خطبه خواند و دیگر استماعش نماید پس هر دو نماز جمعه بگذارند واین خطبه را رسول خدا
صلعم هیچگاه در هیچ نماز جمعه ترک نکرده پس نماز جمعه که او تعالی مشروعش ساخته گزاردن دو رکعت با خطبه
پیش از نماز جمعه ست و در کتاب عزیز امر بسعی الی ذکر الله آمده وخطبه ذکر الله ست اگر مراد باین ذکر خطبه نباشد
پس خطبهٔ فریضه خواهد بود واما آنکه خطبه شرطی از شروط جمعه ست فلا وهمچنین بر اشتراط طهارت خطیب و مستمعین
خطبه دلیلی نیست بلکه صحیح ست که خطبه خواند ومحدث باشد وآنها نیز محدث باشند باز خطیب و مستمعان برخاسته
تطهر کرده نماز بگزارند وهمچنین اشتراط عدالت خطیب بی دلیل ست واستدبار خطیب از برای قبله واستقبال
حاضرین هیئت حسنه ست آنحضرت صلعم ومن بعده واز خلفاء راشدین ومن بعدهم این هیئت بجای آورند
ولیکن دلیلی دال بر وجوبش نیست چه تادیهٔ ذکر که سعی بسویش مامور به ست جز باین هیئت هم می تواند شد.
وخطبهٔ نبوی مشتمل بر حمد وصلوة می بود واین اشتمال استفتاح خطبهٔ مقصوده ومقدمه از مقدماتش باشد و
مقصود بالذات وعظ وتذکیر ست نه حمد وصلوة حاصل آنکه روح خطبه موعظهٔ حسنه ست از قرآن باشد
یا غیر آن وقیام در هر دو خطبه وقعود میان هر دو از آنحضرت صلعم ثابت شده وخلاف آن بدعت مردود ست
وتنها سکتهٔ بی قعود نه از آنحضرت صلعم ثابت شده ونه از خلفای راشدین بلکه همگنان میان هر دو قعود میکردند
واز آنحضرت صلعم تسلیم بر حاضرین قبل از شروع در خطبه بطرقی که بعضش مقوی بعض ست مروی شده
وسنت مطهره مشتمل ست بر آمدن بسوی جمعه بسکینه ووقار وعدم تخطی رقاب وترک جلوس در مجلسی که یکی

بسوی آن سابق شده وتطییب بعد از اغتسال ونماز دو رکعت تحیت واگرچه در حال خطبه باشد وگزاردن
چهار رکعت بعد از فراغ نماز وتبکیر بسوی جمعه وترک احتباء در حال خطبه وترک عبث بحصی وتحول از محلی که
دران غنوده بسوی محل دیگر وآز مشروعات ست درین یوم استکثار دعا زیراکه درین روز ساعتی ست
که دعا اندران مردود نشود واستکثار درود بر جناب نبوت صلعم وحرام ست کلام کردن در حالت خطبه و
درین باب حدیثهاست مگر خطیب را جواب سوال سائل وامر کسی که ترک کار کردنی کرده جائز ست چنانکه
احادیث صحیحه بدان وارد گشته وهر که خطبه خواند همان کس نماز با مردم بگزارد زیراکه آنحضرت صلعم مدت حیات
خویش همچنین کرده وبعد از وی صحابه وتابعین بران مستمر مانده ونزد امراء امصار آنرا بجا آورده تا بخلفاء
چه رسد ورسم مستمر اسلام از زمن نبوت تا ایندم خواندن خطبه ست بعبارت عربی گو در بلاد عجم باشد وهیچ
دلیلی مانع از غیر این لسان مبین نباشد ودر حدیث ابی هریره مرفوعاً آمده که هر که یکرکعت از جمعه دریافت
وی نماز جمعه دریافت اخرجه النسائی واینحدیث بدوازده طریق آمده سه طریق را ازان حاکم تصحیح کرده ودر
بدر منیر گفته این هر سه طریق احسن طرق اینحدیث ست وباقی همه ضعاف باشد ودر حدیث ابن مسعود باین لفظ
آمده که هر که یکرکعت از جمعه دریابد وی رکعت دیگر بدان اضافه کند وهر که ازهر دو رکعت فوت گردد وی
چهار رکعت بگزارد ودر مجمع الزوائد گفته اسنادش حسن ست وحجت باین احادیث قائم ست وجمعه داخل ست
زیر عموم حدیث من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وجز بمخصص ازان خارج نگردد ومخصص
موجود نیست وواجب روز جمعه نماز جمعه ست فريضة من الله عز وجل فرضها على عباده وچون بعذری
فوت گردد لابد باشد از دلیلی که دال بود بر وجوب نماز ظهر وگذشت حدیث ابن مسعود درین باب که من
فاتته الركعتان فليصل اربعا واین دلالت دارد برآنکه فائت جمعه ظهر بگزارد واصالت اگر باین حیثیت نیست
فذاک ورنه آنچه اهل فروع از فوائد خلاف درین مسئله ذکر کرده اند هیچ اصل ندارد ومعتبر استماع ست نه سماع
پس هر که بانتهاء وقوف واقف شد ونمی شنود یا اصم ست یا صوت خطیب خفی ست وی همچو سامع ست و
خروج از مسجد بعد از سماع دعا در نماز منهی عنه ست وحاضر در حال خطبه داخل زیر این نهی ست واین نهی
شامل معذورین وغیر معذورین هر دو ست بنا برآنکه حاضر شده اند ورنه اگر بوقوف تا انقضاء نماز متضرر
گردند پس او تعالی در دین حرج مقرر نکرده ودر مسئله تعدد جمع در یک مصر میان اهل مذهب کلام دراز ست
تا آنکه بعضی بتالیف پرداخته اند ولکن بنایش بر غیر اساس ست وهرگز بران اثارتی از علم نیست وهرچه را

دلیلش فهمیده اند از ادله بر کران ست وما اوقعهم فی هذه الاقوال الفاسدة الا ماذعموه من
الشروط التي اشترطوها بلا دلیل ولا شبهة دلیل حاصل آنکه جمعه نمازی از نمازهاست اقامتش
در یک وقت در چند جا از مصر جائز ست چنانکه سائر نمازها در مصر واحد جائز باشد اگرچه مساجد متلاصق باشند
وهر که خلاف آن زعم دارد مستند زعمش جز مجرد رای محض نیست ورای بر احدی حجت نبود واگر مستند زعمش
کدام روایت بود پس روایت موجود نیست ومنع از اقامت جمعه در دار الحرب وبدل گردانیدن ظهر از ان
مجازفت بالغ ومضحکه مبتدیان ست تا منتهیان چه رسد وبرین تقدیر می باید که سائر صلوات هم در دار الحرب
اقامت کرده نشود زیراکه احکام دین اسلام متساوی الاقدام ست آری جمعه بعد از نماز عید رخصت ست از
برای همگنان اگر همه مردم ترکش کردند عمل برخصت نمودند واگر بعض بجا آوردند مستحق اجر اند ولیکن این اتیان واجب
نیست نه بر امام ونه بر غیر او بدلیل حدیث زید بن ارقم که نزد احمد واهل سنن ست بلفظ انه صلی العید
ثم رخص فی الجمعة فقال من شاء ان یصلی فلیصل واین حدیث را نووی تحسین وابن مدینی تصحیح کرده اند
وابن الجوزی گفته هو اصح ما فی الباب وحدیث مرفوع ابی هریره که نزد ابوداؤد وابن ماجه ست شاهد اوست
ان النبي صلی الله علیه وسلم قال قد اجتمع في یومکم هذا عیدان فمن شاء اجزأه عن الجمعة وانا مجمعون
در بدر منیر گفته وصححه الحاکم ولهذا ابن زبیر در عهد خلافت خود روز عید بتاخیر خروج پرداخت ونماز جمعه نگزارد
وابن عباس در بارهٔ آن اصاب السنه گفت واین نیز نزد اهل سنن ست ورجالش رجال صحیح اند وانا مجمعون
دال ست بر آنکه این تجمیع از انحضرت صلعم واجب نبود ونزد فراهم آمدن چند نماز واجب همچو جمعه یا جنازه یا غیر
واجب همچو کسوف واستسقاء تقدیم نمازی کند که خوف فوتش باشد ثم الاهم فالاهم واگر بعض واجب وبعض
غیر واجب متفق گردد اتیان بواجب واجب باشد وغیر واجب بعد از واجب بجا آرد اگر میتواند ورنه از فعل
آن بنا بر اشتغال بواجب معذورست

باب در بیان نماز سفر

از انحضرت صلعم در جمیع اسفارش جز قصر ثابت نشده واین در صحیحین وغیرهماست واظهر ادله بر وجوب حدیث
عایشه در بخاری ومسلم وغیرهماست بلفظ فرضت الصلوة رکعتین فاقرت صلوة السفر واتمت صلوة
الحضر واین اخبار ست بآنکه نماز سفر بر مقدار فرض مقرر ماند وزیاده کننده بر ان همچو کسی ست که در حضر

بر چهار رکعت بیفزاید و آو یختن بآنکه عایشه تمام میگزارد صحیح نیست زیراکه حجت در روایت اوست نه در
رای وفعل وی و همچنین روایتش در اتمام نماز از آنحضرت صلعم ثابت نشده و موافق روایت عایشه ست حدیث
ابن عباس نزد مسلم بلفظ ان الله عز وجل فرض الصلوة على لسان نبيكم صلعم على المسافر ركعتين
وعلى المقيم اربعا والخوف ركعة و از انجمله ست حدیث عمر نزد احمد و نسائی و ابن ماجه صلوة السفر
ركعتان وصلوة الاضحى ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام من غير
قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم و رجالش رجال صحیح اند و درین باب حدیثهاست و این ادله دال اند
بر آنکه قصر واجب ست رخصت نیست و کریمهٔ ان تقصروا من الصلوة الخ وارد در نماز بیم ست و مراد قصر
صفت ست نه قصر عدد چنانکه محققین ذکر کرده اند و آخر آیه بران دلالت دارد و در سنت انچه صالح معارضهٔ ادله
صحیحهٔ مذکوره باشد نیامده پس حق آنست که قصر عزیمت ست نه رخصت و در تحدید مقدار مسافت سفر که انجا
قصر نماز می توان کرد اقوال مضطربه و مذاهب مختلفه بسیارست و در صحیحین از حدیث انس آمده که نماز گزاردم
همراه نبی صلعم بمدینه چار رکعت ظهر و بذی الحلیفه دو رکعت عصر و این دلیل ست بر آنکه خارج از برای سفر قصر
صلوة نزد خروج از بلد بر مقدار ما بین مدینه و ذو الحلیفه بکند و آن بر شش میل ست ولیکن دران دلالت بر عدم
قصر در مادون این مسافت نیست زیراکه در مسلم وغیره از انس آمده که چون آنحضرت صلعم بر مسیرهٔ سه میل
یا سه فرسخ بیرون میرفت دو رکعت میگزارد و سعید بن منصور از ابی سعید روایت کرده که بود رسول خدا
چون یک فرسخ سفر میکرد قصر نماز می فرمود و حاصل آنکه این تقدیرات دال بر عدم جواز قصر در کمتر ازین مسافت
و مسیرت نیست با آنکه محتمل ست که قاصد سفر را همین مقدار منتهی سفر باشد پس واجب رجوع ست بسوی انچه بران
سفر صادق آید و قاصدش مسافر باشد و شک نیست که اهل لغت اطلاق اسم مسافر بر شاد رحل و قاصد خروج
از وطن بسوی مکان دیگر میکنند و برعکس لفظ مسافر و ضارب فی الارض صادق می آید و بر خارج بسوی اماکن
قریبه از بلدش بنا بر غرضی از اغراض اطلاق اسم مسافر نمی نمایند پس هر که قاصد سفرست وی قصر کند نزد
حضور نماز و اگرچه در میلی از شهر خود باشد و اما نهایت سفر پس دلیلی بر آنکه سفر در خور قصر نماز تا کذا و کذا مسافت
یا ما فوق آن ست نیامده و نهی زن از سفر بمقدار یک برید بصحت رسیده و اینهمه را رسول خدا صلعم سفر نامیده
و اقلش یک برید ست پس در یک برید قصر واجب باشد ولکن این مقدار منافی ثبوت قصر در کمتر از یک برید نیست
مگر آنکه نزد اهل لغت یا در لسان اهل شرع ثابت گردد که قاصد مسافت مادون برید را مسافر نگویند و اولهٔ

میان سفر و سفر فرق نکرده پس قصر در سفر طاعت و معصیت هر دو عزیمت باشد ومن ادعی الفرق
فعلیه الدلیل و هر که عزم اقامت تا مدت معینه نکرده وی لایزال قصر کند تا آنکه مدت اقامت نبوی در
مکه بعام فتح و در تبوک بگذرد و مروی شده که در مکه هجده شب اقامت کرد و در روایتی دیگر نوزده شب آمده
و در لفظی هفده ست و در تبوک بست شب مقیم ماند پس چون متردد را که عزم بر اقامت معینه نکرده بست
شب بگذرد نماز خویش تمام بگذارد و نتوان گفت که از کجا ثابت شد که اگر رسول خدا صلعم زیاده ازین مدت
اقامت میکرد با تمام نماز می پرداخت زیرا که مقیم در بلد حط رحل کرد و مشقت سفر از وی دور شد پس اگر
آنحضرت صلعم درین مدت قصر نمی فرمود قصر دران جائز نمی شد پس واجب بر ما قصر ست در مدتی که اندران
جناب نبوت قصر کرده و بر خود و بر همراهیان خویش اسم سفر اطلاق نموده و گفته اتموا یا اهل مكة فانا
قوم سفر و بخاری وغیره از ابن عباس روایت کرده اند که چون آنحضرت صلعم فتح مکه کرد نوزده شب انجا
اقامت فرمود و ما چون سفر کنیم و نوزده شب در جائی مقیم گردیم قصر نماز کنیم و اگر زیاده مانیم اتمام نماز
نمائیم و این حبر امت و بحر ملت چنین گفته وهو الحق اقتداءً برسول الله صلعم فیما قصر فیه مع الاقامة
ورجوعًا الی الاصل وهو ان المقيم يتم صلوته فيما زاد علی ذالك و مقیم که حط رحل سفر کرد قصر نکند
که بدلیل دلیل دران ثابت نشده مگر آنکه رسول خدا صلعم در عام حج در ایام اقامت بمکه قصر نماز فرمود و قدوم
میمنت لزومش بمکه صبح چهارم ذی حجه اتفاق افتاد و چهارم و پنجم و ششم و هفتم انجا مقیم ماند و روز هشتم نماز
صبح بمکه گزارده راهی منی شد پس عزم بر اقامت این چهار روز در مکه مکرمه کرد و دران بقصر نماز پرداخت
پس هر که عزم بر اقامت چهار روز در جائی بکند قصر نماز نماید و اگر عزم بر اقامت باکثر ازین مدت فرماید
باقتدای جناب نبوت و بنا بر رجوع باصل اتمام نماز کند چه اصل آنست که مقیم تمام نماز بگزارد و هائم غیر قاصد سفر
غیر مسافرست و وطن گردیدن مکان بمجرد نیت نه موافق کدام روایت صحیحه ست و نه مطابق رای مقبول
و نیت را موثر در کمتر از یکسال نه در یکسال و ما فوق آن گردانیدن بی وجه ست و ماخذش معلوم نیست که چیست
و هیچ کلام غافل و رای عاطل در خور تدوین در کتب هدایت نباشد و همچنین بر فرق میان دار الوطن و دار الاقامة
اثارتی از علم نیست آری درباره متاهل بمکانی از امکنه اتمام صلوة آمده چنانچه احمد از عثمان رضی الله عنه روایت
کرده که وی بمنی چهار رکعت بگذارد مردم بر وی انکار کردند وی گفت ای کسان من تا اینجا آمده ام بمکه تاهل
کرده ام و شنیدم آنحضرت صلعم را میفرمود من تاهل في بلد فليصل صلوة المقيم و در اسنادش عکرمه بن

ابراهیم ضعیف ست ولکن ضعفش خفیف ست موجب ترک روایتش نیست

باب در بیان نماز خوف

ظاهر ثبوت مشروعیت نماز خوف ست از هر امر مخوف منه در سفر و حضر و آنکه رسول خدا صلعم آنرا جز از خوف خاص یا در اسفار نگزارده دال بران نیست که جز از خوف غیر آدمی و در حضر نمی باید گزارد چه علتی که مشروعیتش از برای آن بوده کائن در همه احوال ست و نتوان گفت که رسول خدا صلعم این نماز را در مدینه با وجود اشتداد ملحمه و مدافعه نگزارد زیرا که جناب وی مع اصحاب مشتغل بمدافعه احزاب بود تا آنکه عمر رضی الله عنه گفته یا رسول الله ما کدت اصلی العصر حتی کادت الشمس تغرب آنحضرت صلعم فرموده والله ما صلیتها جابر گفته فقمنا الی بطحان فتوضأ النبی صلعم للصلوة و توضأنا فصلی العصر بعد ما غربت الشمس ثم صلی بعدها المغرب اینچنین ست در بخاری و در موطا آمده که این نماز که فوت شده نماز ظهر و عصر و مغرب بود و صحابه آنرا بعد از پاره از شب بگزاردند و نسائی و ابن حبان از حدیث ابی سعید اخراج کرده که این ماجرا پیش از نزول قوله تعالی فرجالا او رکبانا بود و بر اشتراط بودن این نماز در آخر وقت دلیل نیست بلکه بحسب اقتضای حال در هر وقت چه اول و چه اوسط و چه آخر می باید گزارد و آنحضرت صلعم این را در بسیاری از مواطن در حال طالبیت کفار نه مطلوبیت آنها گزارده پس این شرط که مطلوب کفار بود نه طالب دلیلی ندارد و نماز خوف بر انحاء مختلفه وارد شده و در ان صفتها ثابت گشته هر نحو و صفت را که مصلی بجا آرد مجزی شود و این انواع را شوکانی در شرح منتقی ذکر کرده و انچه ازان بصحت رسیده بیان فرموده و ایرادش درینجا محتاج تطویل ست که مخالف غرض تنبیه بر صواب و ارشاد الی الحق باشد و اقتصار بر یک صفت و اختیار نحو خاص تضییق دائره توسیع آلهی ست و غایت کار نزد عدم موافقت صفتی از صفات وارده آنست که وی بعض نماز را بجماعت و بعض را افرادی بجا آورده و این موجب فساد نمازش نیست و اما فسادش بفعل کثیر بنا بر خیال کاذب پس سخن در فعل کثیر گذشت و آن مغنی از اعاده درینمقام ست و نزد اتصال مدافعت و اشتداد ملاحمت هر چه تواند بجا آرد یدل علیه قوله تعالی فاتقوا الله ما استطعتم و قوله صلعم اذا امرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم و دال ست بران حدیث عبد الله بن انیس نزد ابو داود که او را رسول خدا صلعم از برای قتل خالد بن سفیان گسیل کرده بود و فیه فانطلقت امشی و انا اصلی اومی ایماء و صدور همچو کار از چنین صحابی مبعوث در همچو امر مهم بر آنحضرت صلعم مخفی نمی تواند ماند

درین حدیث دلالت ست بر آنکه بهر چه ممکن باشد بگزارد واگرچه بحجر دا یا بسوی غیر قبله بود ونیز دران دلیل ست
بر عدم اشتراط بودن آنها طالب ونیز دلیل ست بر آنکه صلوة خوف فرادی صحیح ست ۞ ۞ ۞

باب در بیان نماز عیدین

آنحضرت صلعم پیوسته ملازم این نماز در عیدین ماند ودر عیدی از اعیاد آن را فرو نگذاشت ومردم را
امر برآمدن بمصلی کرد تا آنکه زنان عواتق وذوات الخدور را حکم بخروج فرمود وحیض را ارشاد کرد که از نماز
بر کران باشند مگر در خیر ودعوت مسلمین حاضر گردند تا آنکه هر کرا جلباب نیست او را امر فرمود که صاحبه اش جلباب
خویش بپوشاند واین همه دلالت دارد بر آنکه نماز عیدین واجب ست بوجوب موکد علی الاعیان نه علی الکفایه
وچون رکب آنحضرت صلعم را اخبار برویت هلال کرد مردم را امر فرمود که صبح دم بمصلی بروند وعبد الله بن بسر صاحب
رسول خدا صلعم بر امامیکه در نماز عید ابطاء کرد انکار کرد ورجال سندش نزد ابی داود ثقات اند واحمد بن حسن
بنا از جندب در کتاب الاضاحی آورده که بود آنحضرت صلعم نماز میگذارد بما روز فطر وآفتاب بر قید دو
رمح ست واضحی وآفتاب بر قید یک رمح ست ابن حجر این را در تلخیص همچنین ذکر کرده وبران تکلم ننموده ودر مرسل
شافعی ست که آنحضرت صلعم عمرو بن حزم را بنجران نوشت که اضحی را شتاب گذار وفطر را دیر کن ومردم را
اندرز گو ودرین ادله بیان وقت این هر دو نمازست واما نماز پس دو رکعت ست بجهر واصل در هر نماز صحت
او بطور فرادی ست چنانکه بجماعت صحیح ست ونماز عید نمازی از نمازهاست پس تنها وباجماعت هر دو صحیح باشد
وهر که فرادی را صحیح نمیگوید بروی دلیل ست ونگذاردن آنحضرت صلعم مگر بجماعت صالح حجت نباشد زیرا که
غایتش آنست که تجمیع در عید اولی ست ودرین معنی شک نیست ومحل نزاع صحت ست ونافی صحت محتاج ست
بسوی دلیل ودلیل نیست همچنین ثابت از آنحضرت صلعم جهرست ولکن این جهر نافی صحت اسرار نیست ودر باره
بودن تکبیرات عیدین بعد از قرارت اصلا هیچ شی بصحت نرسیده بلکه کدام حدیث ضعیف هم نیامده تا بیافته شدن
حدیث صحیح یا حسن چه رسد واما تقدیم تکبیر در هر دو رکعت پس ثابت ست بحدیث مرفوع ابن عمرو نزد ابوداود
ودارقطنی وغیره بلفظ التکبیر فی الفطر سبع فی الاولی وخمس فی الآخرة والقراءة بعدهما کلتیهما وشاهد
اوست روایت ترمذی از عمرو بن عوف مزنی که تکبیر گفت آنحضرت صلعم در اولی هفت بار پیش از قرارت ودر
ثانیه پنج بار قبل از ان ترمذی گفته هو احسن شیء فی هذا الباب عن النبي صلعم ودرین باب حدیثهاست وهر چند

فی ما فات اما بعض مقوی بعض باشد و صالح احتجاج بود در تقدیم تکبیرات بر قرارت و روایات دیگر در عدد تکبیر آمده و آن مقوی این احادیث ست و با بجا آوردن نماز عید آنست که مصلی تکبیر احرام بر آرد و باز هفت تکبیر در اولی بگوید پس فاتحه و تیسیر از قرآن بخواند و چون برکعت دوم برخیزد پنج تکبیر گفته فاتحه با تیسیر از قرآن بخواند و اگر خواهد که اقتدا بقرارت نبوی کند در اولی سبح اسم ربک الاعلی و در ثانیه هل اتاک بخواند یا در اولی ق و در ثانیه اقتربت الساعة قرارت کند که مروی از آنحضرت صلعم همین ست و چنانچه مؤتم در سائر نماز ها مدرک رکعت نیست مگر بقرارت فاتحه همچنان درین نماز هم جز بقرارت فاتحه و تکبیرات مدرک رکعت نباشد و بعد این نماز دو خطبه از آنحضرت صلعم در احادیث صحیحه ثابت شده و آن مندوب ست زیرا که در حدیث عبد الله بن سائب آمده که حاضر شدم با رسول خدا صلعم عید را چون نماز گذارد فرمود ما خطبه خوانیم هر که خواهد بنشیند و هر که خواهد برود اخرجه النسائی و ابو داود و ابن ماجه و این حدیث از احادیث مسلسله بیوم العید ست و از ما تا آنحضرت صلعم باسناد مسلسل مروی شد ولله الحمد و بعد از فراغ نماز برخاسته خطبه میخواند و نمی نشست و سنت در افتتاح آغاز بحمد و ثنا است و آنکه عبد الله بن عتبه گفته سنت آنست که خطبه اولی به نه تکبیرات تتری بیاغازد و ثانیه را بهفت تکبیر تتری بگشاید اگر مراد سنت نبوی ست حدیث مرسل باشد و مرسل حجت نیست و اگر مراد سنت بعض صحابه ست حجت بدان قائم نگردد مگر آنکه اجماع صحابه باشد حافظ ابن القیم گفته واما قول کثیر من الفقهاء بانه یفتتح خطبة الاستسقاء بالاستغفار وخطبة العید بالتکبیر فلیس معهم فیها سنة من النبی صلی الله علیه وسلم والسنة تقتضی خلافه وهو افتتاح جمیع الخطب بالحمد انتهی گوییم بل بالبسملة لاحادیث وردت فی ذلک ولم یرد ما یمنع من ذلک فالبسملة فالحمد و در فصول خطبه اولی از اضحی تکبیر تشریق ماثور نشده و در باره ذکر حکم فطره در خطبه عید الفطر چیزی ثابت نشده لکن اگر خطیب آنرا بجا آرد از باب بیانی باشد که او تعالی تشریعش کرده با آنکه این کرا مزید اختصاص باین روز ست و همچنین حال ذکر حکم اضحیه در خطبه اضحی ست که مجزی ازان چیست و نامجزی کدام و وقت ضحیه چیست و منحی را ازان چه می باید کرد و ثابت شده که آنحضرت صلعم روز اضحی خطبه خواند و دران ذکر مشروعیت نحر بعد از نماز فرمود و گفت که هر که پیش از نماز نحر کرد آن اضحیه نیست و این خطبه از محدث مجزی باشد زیرا که دلیلی بر تعین خطیب نیست و تارک تکبیر در اول خطبه ابعد از بدعت ست نسبت بفاعل و قائلش و ندب انصات درین خطبه بنا بر آنست که فهم موعظت جز بخموشی نمی باشد و مشتغل بکلام غیر فاهم ست پس باین حیثیت مستحسن باشد نه من حیث الدلیل زیرا که در خطبه عید درین باب دلیلی نیامده و نه بر متابعت در تکبیر و نه بر متابعت در درود بر آنحضرت صلعم در خصوص این خطبه و لکن مشروعیت صلوة نیز در ذکر نبوی ثابت بدلیل ست و آن عام تر ست از آنکه در خطبه عید باشد یا جز آن

ومخصوص بانصات جز خطبه جمعه نیست وماثور در عیدین آنست که نماز در جبانه باشد مگر بعذر مطر ونحو آن واامام وهمراهیانش در آمد وشد مخالفت راه نمایند وآواز بتکبیر بردارند واز برای نماز عید قربان زود تر برآیند ودر فطر تاخیر نمایند وتا نخورند از برای فطر نبر آیند واز برای اضحی پیش از طعم بدر آیند وقبل وبعد عید نماز نگذارند وجامه نیکو که بیابند بپوشند وخوشبوی عمده بمالند وپا پیاده بعیدگاه روند واستماع موعظت از برای زنان ومردان بکنند ودر صدقه ترغیب بایشان دهند وآمر بذکر در ایام معدوده ثابت شده حق تعالی فرمود واذکروا الله في ايام معدودات واین ایام تشریق ست واز انحضرت صلعم مطلق تکبیر ثابت گشته ودر صحیح مسلم آمده که آنحضرت صلعم فرمود حیض در پس مردم باشند وهمراه مردان تکبیر برآرند ودر بخاری ست از ام عطیه کنا نومران نخرج الحيض فيكبرن بتكبيرهم ودر صحیح از ابن عمر ثابت شده که وی در مسجد تکبیر میگفت ومردم در اسواق بتکبیر ایشان تکبیر می برآوردند ووقوع این تکبیرات مرة بعد مرة در دبر صلوات ودر غیر آن از اوقات بود وآز انجمله عقب نمازهاست نه آنکه خاص بعقب صلوات ست وروز عرفه را انجمله ایامی که در ان تکبیر تشریق مستحب ست نباید گردانید چه ایام تشریق ایام نحر ست وآن روز نحر ودو روز بعد از وست ویوم عرفه از ایام معلومات ست که عشر ذی الحجه باشد قال تعالی ويذكرون اسم الله في ايام معلومات ودر بخاری از حدیث ابن عباس آمده که فرمود رسول خدا صلعم ما من ايام العمل الصالح فيها احب الى الله عز وجل من هذه الايام يعني ايام العشر قالوا يا رسول الله ولا الجهاد في سبيل الله قال ولا الجهاد في سبيل الله الا رجل خرج بنفسه وماله ثم لم يرجع بشيء من ذلك وفرمود ما من ايام اعظم عند الله سبحانه وتعالى ولا احب اليه العمل فيهن من هذه الايام العشر فاكثروا فيهن من التهليل والتكبير والتحميد واین اشارت پر بشارت خیلی جان بخش ومسرت افزاست تا کرا درین ده توفیق اعمال خیر ارزانی دارند

باب در بیان نماز کسوف وخسوف

اصح چیزی که درین نماز آمده دو رکعت ست در هر یک رکعت دو رکوع واین در صحیحین بچند طریق ثابت شده وکمتر ازین در صحت با وجود صحت در هر رکعت سه رکوع ست وهمچنین دو رکعت در هر رکعت چار رکوع وکمتر ازین در صحت دو رکعت در هر رکعت پنج رکوع ودر هر یکی از دو رکعت یک رکوع هم آمده ووارد شده ان صلوة الكسوف تكون كاحدث صلوة صليتموها واین شش صفت شد وبسیاری از محدثین در وقوع این اختلاف

استشکال کرده اند زیرا که آنحضرت صلعم جز یکبار این نماز نگزارده و در جمع آن وجوه ذکر کرده اند که این موضع ذکرش نیست و چون متقرر شد که مخرج این احادیث متفق ست و قصه یکی ست شناخته باشی که درینجا این قول صحیح نیفتد که بهر صفت که ازین صفات اخذ کنند روا باشد چنانکه در نماز خوف گفته شده بود بلکه درینجا اخذ بصحیح ما وَرَد باید کرد و آن دو رکوع در یک رکعت ست زیرا که در جمع این روایات تکلف بالغ ست و درین نماز قول و فعل هردو مجتمع شده قول آنست که ان الشمس والقمر ایتان من ایات الله وانهما لا یکسفان لموت احد ولا لحیاته فاذا رایتموهما کذلک فافزعوا الی المساجد و در روایتی فصلوا وادعوا آمده و ظاهر امر وجوب ست پس اگر قول بوقوع اجماع بر عدم وجوب صحیح شود صارف باشد نزد قائل بحجیت وی والا فلا و ثابت شده که آنحضرت صلعم درین نماز بعد از هر رکوع سورهٔ از طوال میخواند و یکبار که نماز کسوف گزارد بجماعت گزارد و دران جهر کرد و لکن امر نبوی بنماز متناول صلوة قرائی و صلوة اسرار ست و از سمره نزد احمد آمده که انه صلعم صلی بهم فی الکسوف لا یسمعون له صوتا و قد صححه الترمذی و ابن حبان والحاکم و لکن روایت جهر اصح ست و راوی جهر مثبت ست و آن مقدم ست بر نافی و سائر انواع حوادث را مثل این صلوة ثابت نشده پس گزاردن نماز بر حدوث امر مفزع بدعت باشد باین حیثیت نه بحیثیت آنکه نماز ست و از آنحضرت صلعم درین باره چیزی نیامده و آنچه از بعض صحابه مروی ست بصحت نرسیده و اگر رسد حجت بدان قائم نشود و ملازمت ذکر تا انجلاء مهر و ماه ثابت ست در صحیحین و دران امر ست بدعا و تکبیر و تصدق و صلوة و استغفار تا آنکه منجلی گردد ۞

باب دربیان نماز استسقاء

آنچه از آنحضرت صلعم درین باب ثابت شده فقط دو رکعت نماز ست و بعد از ان خطبه خواند و یکبار در خطبهٔ جمعه استسقاء کرد و پیش از نماز هم خطبه آمده والکل سنة و در هر دو رکعت جهر وارد شده و اگرچه اصل در هر نماز صحت اوست سرا و جهرا و جماعة و فرادی مگر معتمد در ما ثبت عنه صلعم اقتدا بحضرت وی ست و دعا و تحویل وجه بسوی قبله و رفع یدین تا آنکه بیاض ابطین دیده شده و استمرار بر دعا و تضرع تا دیر و برگردانیدن ردا با صحابه ثابت ست و تقییدش بحال رجوع بلا وجه باشد بلکه حضرت آنرا در حال دعا و خطبه بجا آورد

فصل هرچه آنحضرت صلعم ملازمتش کرده فقط آن سنت ست و هرچه بدان امر کرده و معنی حقیقیش

بنا بر وجود صارف مراد نداشته آن هم سنت ست و در هرچه قول و فعلش مجتمع گشته شک نیست که آنرا
مزید خصوصیت ست و آن موکدتر ست از انچه دران تنها قول یا فعل وارد گشته و حق آنست که بر همه اسم
سنت راست می آید اگرچه بعضش آکد تر از بعض دیگر باشد زیرا که آخر ثبوت اینهمه بسنت نبویه ست
بلکه سنت شامل چیزیست که وجوبش بسنت ثابت گشته و نتوان گفت که این اصطلاح ست و دران مشاحت
نیست زیرا که اصطلاحی که برخلاف معنی شرعی جاری شده از اصل مدفوع ست و اقل مسنون نمازیکرکعت
چنانکه ایتار بیک رکعت ثبوت متواتر ثابت ست و بصحت رسیده که آنحضرت صلعم نماز نفل راشب هنگام بدو
دو رکعت وصف کرده و فرموده انها مثنی مثنی و نماز وتر را بزیادت خاص فرموده و چهار رکعت گزارده
بلکه زیاده بر چهار متصل بجا آورده و بنقصان خاص کرده و ایتار بیکرکعت جائز داشته و درین باب قول
و فعلش هر دو فراهم آمده چنانکه در رواتب فرائض ثبوتی که دران هیچ شک و شبه نیست اجتماع کرده و
آنتار اتفاق افتاده پس این رواتب داخل باشد در مسنون از نوافل بدخول اولی و در باره دوازده رکعت
رواتب وارد شده که هر که آنرا در روز و شب بگذارد او تعالی برای او خانه در بهشت بسازد بلکه در هر واحد
ازین رواتب بخصوصها ترغیبات آمده که بر عارف سنت مطهره غیر مخفی ست چنانکه در چهار رکعت ظهر وارد
شده و در باره دو رکعت صبح آمده که بهتر از دنیا و مافیهاست و فرموده لاتدعوا رکعتی الفجر وان طردتکم
الخیل بلکه در غالب نوافل از شب و روز ترغیبها در احادیث صحیحه ثابت گشته و در باره نماز چاشت در بخاری
و مسلم از حدیث ابی هریره آمده که گفت وصیت کرد مرا خلیل من صلعم بسه روزه در هر ماه و دو رکعت ضحی و
بانکه وتر کنم پیش از آنکه بخسپم و مردم را در حدیثی که در صلوة التسبیح آمده اختلاف ست تا آنکه بعض ائمه موضوعش
گفته اند و جماعتی گفته ضعیف ست عمل بدان حلال نیست و هر کرا ممارستی بکلام نبوت ست لابد از حدیث
این نماز در دل چیزی می یابد و او سبحانه درام ست گردانیده پس چرا در متردد میان صحت و ضعف و وضع
می ایستاد و ملازمت چیزی که فعل آن بصحت رسیده یا ترغیب در فعل آن آمده و دران هیچ شک و شبه نیست
دکشیر طیب ست چرا نمی باید کرد

آنکه مرا چه حاجت سرو و صنوبرست		شمشاد خانه پرور ما از که کمتر ست

تراویح این ثابت شده که در چند شب از رمضان نماز بگذارد و جماعتی بوی صلعم اقتدا کرد و آنحضرت صلعم
را علم این جماعه حاصل شد پس بخوف آنکه مبادا برایشان مفترض گردد ترک فرموده و این راحادیث

صحیحین وغیرہما ثابت شده واز ینجا متقرر شد که نماز نوافل در لیالی رمضان بجماعت سنت ست نه بدعت
چه آنحضرت صلعم ترک آن نکرد مگر بهمین عذر که مخافت افتراض ست و نزد احمد واهل سنن از ابی الدرداء
آمده که روزه گرفتیم همراه رسول خدا صلعم پس نماز نگزارد با ما تا آنکه باقی ماند یک سبع از ماه پس قیام کرد با ما
تا آنکه برفت دو ثلث شب باز قیام نکرد در سادسه وقیام کرد در خامسه تا آنکه شطری از شب بگذشت
گفتیم ای رسول خدا صلعم کاش تنفل میکردی با ما بقیهٔ این شب ما فرمود هر که استاد با امام تا آنکه برگشت نوشته شد
او را قیام لیل باز نیستاد با ما تا آنکه باقی ماند ثلث شهر پس نماز گزارد با ما در ثالثه وکسان وزنان خود را
بخواند وقیام نمود تا انجا که ترسیدم فلاح را گفتمش فلاح چیست گفت سحور واین حدیث را ترمذی صحیح گفته
ورجالش رجال صحیح اند ودران دلالت ست بر نماز گزاردن آنحضرت صلعم باصحابه در لیالی رمضان بجماعت
پس این جماعت چه قسم بدعت میتواند شد واز عمر رضی الله عنه جز اینقدر واقع نشد که چون وی بمسجد آمد مردم
را اوزاع ومتفرق یافت یکی تنها نماز میگزارد ودیگری با یک رهط در نماز ست گفت انی اری لو جمعت
هولاء علی قارئ واحد لکان اولی پس ایشانرا بر ابی بن کعب جمع کرد واین جماعت بعد از موت آنحضرت
صلعم در مسجد قبل از تجمیع عمر موجود بود واز ینجا شناخته باشی که تجمیع در نوافل در لیالی رمضان سنت ست نه بدعت
واما آنکه جمعی از اهل علم این نماز را بست رکعت قرار داده اند ودر هر رکعت قرائتی معین استحسان داشته
این عدد بخصوصه ثابت نشده ولیکن منجمله چیز نیست که بران این معنی صادق ست که انه صلوة وانه جماعة
وانه فی رمضان پس حکم بتبدیع آن یعنی چه

اوردها سعد وسعد مشتمل ماهکذا توردیا سعد الابل

باب در بیان جنائز

بر بیمار توبه کردن واز انچه بر ذمهٔ اوست رهائی جستن واجب ست فورًا بنا بر ادلهٔ کتاب وسنت بر وجوب
توبه وتخلص از حقوق واجبه بر بیمار آری اگر از حالت شدت مرض تا انجا رسد که جز بتذکیر دیگری یاد نتواند
یاد دهی حاضران از باب موعظهٔ حسنه وامر بمعروف باشد زیرا که او تعالی عباد را بدان ندب وامر کرده و
اصل وصیت در جمیع احوال واجب ست اگر از تخلص متمکن نشود واگرچه صحیح باشد بنص امکان الاولی واجب لهذا
بحدیث صحیح که دران فرموده ولا تمهل حتی اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان کذا ولفلان کذا

وامر بتلقین شهادتین بمحتضر در حدیث ابی سعید نزد مسلم وغیره بلفظ لقنوا موتاکم لا اله الا الله ثابت شده
ودرین باب حدیثهاست نووی گفته واین امر بتلقین امر ندب ست وعلما بران اجماع کرده اند انتهی گویم
ظاهر امر وجوب ست وقرینهٔ صارفه ازان موجود نیست وظاهر احادیث مشروعیت تلقین همین لفظ لا اله
الا الله ست ولیکن در غیر این تلقین امر بمقاتلهٔ مردم بر شهادت ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ثابت
شده چنانکه در صحیحین وغیرهماست از روایت ابن عمر وگفته اند مراد بدان تلفظ بشهادتین ست بنا بر آنکه همچو
علم بران گردیده ست وحدیث البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا که نزد حاکم واهل سنن ست از حدیث
عمیر دال بر مشروعیت توجیه محتضر بسوی قبله ست چه مراد باحیاء وقت نماز ست وباموات لحد وچون براء
بن معرور وصیت کرد که اورا نزد احتضار رو بقبله سازند آنحضرت صلعم فرمود اصاب الفطرة واین نزد
حاکم وبیهقی ست از حدیث ابی قتاده پس اگر بصحت رسد دلیل باشد بر آنکه زنده را امر باین توجیه مشروع ست
ولکن در تلخیص برین حدیث تکلم نکرده واولی آنست که اورا بر شق ایمن گردانند نه مستلقی زیرا که در حدیث امر
بهودن نوم بر جانب راست آمده ودر بعض احادیث ثابته در صحیحین بلفظ ثم اضطجع علی شقك الایمن
وارد گشته ودر آخرش فرموده فان مت من لیلتك مت علی الفطرة پس می باید که بیمار نزد حضور
موت بر شق ایمن باشد ونزد احمد از سلمی ام ابی رافع آمده که فاطمه بنت رسول خدا صلعم نزد موت رو بقبله شد
ویمین خود را وساده ساخت وبالجمله در توجه نزد موت بسوی قبله آنچه دال بر مشروعیت باشد جز حدیث براء
بن معرور نیامده واگر مشروع می بود آنحضرت صلعم ارشاد بسوی آن میکرد وباوجود کثرت موتی از اهل و
اصحاب مسموع نشد که احدی را از احیاء یا میتین بدان هدایت کرده باشد ودلیل بر مشروعیت تغمیض
مرده حدیث شداد بن اوس ست نزد احمد وابن ماجه وحاکم وطبرانی در اوسط قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
اذا حضرتم موتاکم فاغمضوا البصر فان البصر یتبع الروح وقولوا خیرا فانه یؤمن علی ما قال اهل البیت
ودر سندش مقال ست وحدیث ام سلمه که دخل رسول الله صلعم علی ابی سلمة وقد شق بصره فاغمضه
الخ مغنی ست ازان واین در صحیح مسلم ست نووی گفته اجمع المسلمون علی ذلك ودر تلیین برفق وربط
بذقن میت چیزی نیامده مگر عمل حسن ست تا اعضاء مرده خشک نشود وغسل وتکفینش دشوار نگردد ودهان
کشاده نماند ومنظر قبیح ننماید ودر چاک کردن شکم مرده چیزی نیامده ولکن اگر معلوم شود که در بطن او جنین
زنده ست یا مال در شکم نهاده شق آن منهی عنه نباشد گو مرده متالم شود زیرا که در حفظ نفوس احترام آن

دله معروفه آمده وحديث كسر عظم ميت ككسره حيا معارض آن نيست چه حرمت حى وخطر اهلاك او ابلغ ازين ست وابقاء مال در بطن منكر عظيم ست واضاعتش منهى عنه پس اخراج آن متوجه باشد وچون ميت باين كار جانى بر جان خود ست در تاليم وى حرج نباشد ونيست فرق در ميان قليل مال وكثير آن زيراكه كم باشد يا بسيار همه منكر واضاعت ست ودوختن شكم بعد از شق بنا بر آن ست كه منظرش قبيح نمايد وامر بتعجيل تجهيز باحاديث ضعيفه ثابت شده ليكن قادح در احتجاج نيست واحاديث اسراع بجنازه شاهد اوست وغريق ونحو آن كه اميد حياتش باشد تعجيل در دفن آن حرام باشد ونوح وبكا كه دفع آن ممكن ست حرام بود ودر مجرد فيضان عين وذرفت چشم بدموع بدون صوت ونوح وتعمد بكا از ان حاصل شده وهمين ست محمل حديث العين تدمع والقلب يحزن ولا نقول الا ما يرضى ربنا كما فى الصحيحين وغيرهما وفرموده ولكن يعذب بهذا واشار الى لسانه او يرحم وچون تقعقع نفس صبى ديد هر دو ديده اش آب فرو ريخت وفرموده هذه رحمة جعلها الله تعالى في عباده وانما يرحم الله من عباده الرحماء واينهمه در بخارى ومسلم وغيرهما ست وهكذا ينبغي ان يكون الجمع بين الاحاديث المختلفة في هذا الباب واز نعى نهى آمده ونعى اخبار بموت ميت واذاعت اوست وآنكه در موت اسود كه جاروب كشى مسجد ميكرد افلا اذنتموني فرموده كما فى الصحيحين مراد بدان مجرد اخبار بموت ست بدون اذاعت چه در كثرت مصلين منفعت مرده ست وايشان شفعاء اويند ونيز از حضور متولى تجهيز وحمل ودفن چاره نباشد پس اخبار ايشان مدعو اليه حاجت ومقتضاى صورت ست واز توابع نعى ست ضرب خدود وشق جيوب ودعا بدعوت جاهليت واين در صحيحين وغيرهما آمده واز صالقه وحالقه وشاقه برائت ظاهر كرده واز گفتن واعضداه واناصراه واكاسباه واجبلاه واسيداه ونحو آن نهى فرموده چنانكه در بخارى ومسلم وغيرهما ست

فصل

ثبوت غسل اموات درين شريعت حقه قطعى ست ودر ايام نبوت مسموع نشده كه جز شهيد ميتى مرده باشد وآن را غسل نداده باشند بلكه شريعت غسل ثابت ست از زمن آدم ابو البشر عليه السلام تا اينم چنانچه احمد وحاكم بسند صحيح آورده اند كه ان آدم قبضته الملائكة وغسلوه وكفنوه وحنطوه وحفروا له اللحد وصلوا عليه ثم دخلوا قبره فوضعوه فيه ووضعوا عليه اللبن ثم خرجوا من القبر ثم حثوا عليه التراب وقالوا يا بني آدم هذه سنتكم وآنكه نووى حكايت اجماع بر وجوب كفايه بودن غسل كرده حافظ ابن حجر بر وى اعتراض نموده وگفته كه مالكيه در ان مخالف اند منهم القرطبى ومسلم گفته سنت ست ولكن ابن العربى بر مالكيه رد كرده وگفته قد تواترت به القول والعمل وسقط باستهلال در حكم احياء ميگردد ولهذا وارث وموروث ميشود پس غسلش داخل

در مشروعیت غسل از برای اموات مسلمین باشد و اینقدر کافی ست بر تقدیر یکه دلیلی نیامده باشد فکیف که در حدیث جابر نزد ترمذی و نسائی و ابن ماجه آمده اذا استهل السقط صلی علیه و ورث و حاکم تصحیحش کرده و مطعنی که موجب سقوط احتجاج باشد دران موجود نیست و درین باب حدیثها ست و حدیث عایشه در عدم نماز آنحضرت صلعم بر ابراهیم که طفل هیجده ماهه بود بصحت نرسیده و چون نماز بر طفل ثابت شد ما قبل صلوة که غسل و تکفین ست و ما بعد آن که دفن ست هم ثابت باشد و ثبوت مشروعیت از برای کل مستلزم ثبوت آن از برای بعض ست اگرچه اقل از نصف باشد پس حاجت بدلیل مستقل بران نیست و اگر باقی از مرده زیاده بر نصف ست خود در حکم کل ست و در ایام نبوت و بعد آن مسموع نشده که امر بغسل مردهٔ کافر کرده باشد و آنچه در بارهٔ غسل ابوطالب آمده ثابت نشده و این غسل از برای میت حکمی از احکام اسلام ست هر که مسلم نیست او را دران حظی نبود و منع از غسل فاسق بی دلیل ست و آنرا که کفر تاویل نامند بی اصل ست و این امر ناشی از معصیت کائنه میان طوائف مسلمین ست تا آنکه بعض با بعض بغض بغی و عدوان شده اند و خطا در یک مسئله یا چند مسائل موجب خروج مخطی از عصمت اسلام نیست بلکه حق آنست که خطا در اجتهاد بدون فرق میان مسائل اصول و فروع ثبت اجر ست از برای صاحب او و مصیب را دو اجر ست و هر که این حدیث صحیح را خاص ببعض مسائل کرده تخصیص بلا مخصص نموده و دعوی بلا برهان آورده و بخنکی چشم شیطان از وقوع درین خطر عظیم پرداخته چه بصحت رسیده ست که مکفر برادر مسلم خود واقع در هوهٔ کفر و متردد در حفرهٔ کفر و متلبس بثیاب کافری ست و لیس ما یزعمه المکفرون بالالزام بشئ یعتد به بل هو تعصب علی تعصب و تعسف علی تعسف والهدایة للحق بید هادی الخلق و احادیث قاضیه بترک غسل شهید بعضش در صحیح بخاری ست و بعض آن در غیر آن و باینقدر قیام حجت میتواند شد و صبی و مرأة منجملهٔ شهدا است اگر بقتلی کشته شوند که مستحق اسم شهادت ست و ظاهر ست که زن منجملهٔ کسانی ست که بروی کتابت اجر و نگارش وزر میرود و عدم وجوب جهاد بروی سالب حکم شهادت او نیست اگر از وی مقاتله بر روی کار آید و کشته شود و همچنین رفع قلم تکلیف از صبی مقتضی عدم اجر در فعل قربت نیست و مقتول در نصر ظلما اگرچه شهید ست لیکن دلیلی بر ترک غسلش نیامده و همچنین مدافع از نفس و مال خود و میان اثبات اسم شهادت و ترک غسل ملازمتی نیست و احادیث صحیحه باطلاق اسم شهادت بر مبطون و میت بطاعون و غرق و هدم و زن نفساء و جز ایشان وارد گشته و اینچنین شهداء قریب پنجاه کس اند چنانکه قرطبی و سیوطی ذکر کرده و شوکانی دران رساله ساخته و در آخر کتاب عبرة بجمع آن اعتناء رفته و این همه ها استحقاق اجر شهادت دارند

منجمله مسلمین اند در آنکه غسل داده شوند چنانکه غیر ایشان از اموات مسلمین مغسول میشود و مؤید اوست غسل دادن
صحابه عمر بن خطاب رضی الله عنه را با آنکه ظلماً در مصر کشته شد و قاتلش کافر بود و همچنین علی مرتضی براه ستم در شهر
مقتول گشت و قاتلش خارجی بود از کلاب نار و احدی نقل نکرده که او را بی غسل دفن کرده باشند بلکه مهدی
در بحر حکایت اجماع بر غسل این قسم شهداء کرده پس مقتول در شهر و مدافع از جان و مال خویش ملحق آنها باشد در
حکم و تکفین شهید در ثیابی که دران کشته شده بحدیث ابن عباس نزد ابی داود و ابن ماجه درباره قتلی احد ثابت شده
ولفظه امر النبي صلعم بان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم و در سندش مقالست
واصل جواز زیادتست بر اکفان در انچه کشته شده و مانع ازان نیامده و دلیلی بر اشتراط عدالت در غاسل
وارد نشده انقدرست که فاسق محل امانت و ستر بیست نیست پس منع او از غسل باین حیثیت باشد نه من
حیث الدلیل و در زمن نبوت و ما بعد آن و عصر صحابه مرد مردان را و زن زنان را غسل میداد و این امر روشن تر
از مهر نیمروز و ماه نیم ماه ست و خود آنحضرت صلعم دختر خود را از برای غسل حواله زنان فرمود و ثابت شده که
عائشه را گفت لو مت لغسلتك وكفنتك ثم صليت عليك ودفنتك اخرجه احمد وابن ماجة
والدارمي وابن حبان والدارقطني والبيهقي من حديثها و خود عائشه گفته لو استقبلت من امري ما
استدبرت ما غسل رسول الله صلعم الا نساؤه و این نیز نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه ست و صدیق
رضی الله عنه را زنش اسماء بنت عمیس غسل داده و علی فاطمه را غسل کرده پس غسل دادن یکی از دو زوج مر دیگر
را جائز بلکه مستحسن باشد زیرا که موجب مزید امانت و ستر بیست ست که بدان در احادیث امر وارد شده و در
ایام نبوت و ما بعد آن زوج تکفین زوجه میکرد و از احدی مسموع نشده که گفته باشد نکاح منقطع شد و موجب حسن
عشرت برفت چنانکه جامدین بر رای میگویند آری اگر ضرورت ملجی گردد و هم جنس میسر نیاید غیر جنس با ستر چیزی
که نظر بسوی آن روا نیست غسل بدهد و آب بحائل کند و نزد تعذر دلک مسح کافیست و اگر مسح هم متعذر گردد
آب ریزد و چون صب هم دشوار آید وجوب غسل برخیزد و محارم زن از رجال اقدم اند از سائر مردم و محارم
رجل از نسا اقدم اند از دیگر زنان بنا بر تخفیف در مقدار عورت که میان محارم ست و حکم حائض و جنب در آنچه
دلیل منع نیامده حکم غیر ایشان ست و آثار وارد در منع نظر عورت و لمس آن شامل زنده و مرده هر دو ست پس
غسلش بدلک باشد یا حائل میان دست غاسل و بدن مرده و مسح بطن از برای آنست که هرچه بر آمدنی است
از غسل بر آید اگرچه دلیلی بران وارد نشده ولکن از باب مبالغه در تطهیر میت ست [illegible]

برانچه در حدیث ام عطیه در صحیحین وغیرهما آمده می باید کرد گفت در آمد بر ما رسول خدا صلعم وقتیکه دخترش بمرد فرمود غسل دهید او را سه بار
یا پنج بار یا زیاده اگر رای شما باشد بآب و کنار و گردانید در آخر غسل کافور یا چیزی از کافور و در لفظی از صحیحین آمده بدایت کنید بمیامن او
و مواضع وضو از وی و در لفظی چنین ست که غسل دهید او را طاق سه یا پنج یا هفت بار یا اکثر از ان اگر به بینید و این
دلیل ست بر آنکه غسل وتر باید و بآب و کنار شاید و اگر غاسل بیند که ضرورت زیادت ست تا هفت بار بشوید
و در آخر کار کافور بکار برد و بدایت از جانب راست و مواضع وضو نماید و ازینجا شناخته شد که تخییر در میان سه و
پنج و هفت و زیادت بران مفوض برای غاسل ست خواه خارجی خارج شود یا نشود و نزد خروج خارج بعد از غسل
غسل موضع خروج و سائر بدن که خارج تا آنجا رسیده کافی ست حاجت اعاده غسل نیست و نزد اعیاء امر و تکرر
خروج خارج سد فرج بخرقه و نحو آن لا باس به ست زیرا که دلیلی مانع ازان نیامده و حاجت داعی ست بسوی
آن و تحریم اجرت غسل مبنی بر تحریم اخذ اجرت بر واجب ست و چون غسل میت بر احیاء واجب باشد بران
ماجور اند پس ناگزیر ست که نیت همراه آن بود بعموم حدیث انما الاعمال بالنیات و در تیمم میت بنا بر عذر دلیلی
نیامده و تشریع تیمم از برای احیاء ست و در غسل اموات مشروع نشده پس هر که مسح آن بنا بر خشیت فسخ یا ریختن
آب بروی دشوار و متعذر باشد از برای وی غسل نیست بلکه واجب بر احیاء دفن او ست کما هو

فصل

اتفاق حاصل ست بر آنکه واجب در کفن یک ثوب ساتر جمیع بدن ست و این مقدم ست بر انچه از ترکه از دین
و غیره خارج شود و الجاء ضرورت بکفن در ثوب غیر ساتر جمیع بدن بنا بر ضرورت ست چنانکه مصعب بن عمیر را
که روز احد کشته شد و جز یک نمره جامه دیگر نگذاشت و اگر سرش بآن نمره می پوشیدند هر دو پا کشاده می ماند و
اگر پاها را می پوشیدند سر برهنه می ماند بامر آنحضرت صلعم سرش را پوشیدند و بر پاهایش اذخر انداختند و اگر
میت ترکه دارد متولی تکفینش را تحسین کفن او می باید چنانکه آنحضرت صلعم ارشاد کرده اذا ولی احدکم اخاه
فلیحسن کفنه و این نزد ترمذی و ابن ماجه از حدیث ابی قتاده ست و سندش حسن و رجالش ثقات اند و هم در
حدیث جابر ست نزد مسلم بلفظ اذا کفن احدکم اخاه فلیحسن کفنه و نیز ارشاد بسوی تکفین در ثیاب بیض
آمده در حدیث مرفوع ابن عباس ست البسوا من ثیابکم البیض فانها من خیر ثیابکم و کفنوا فیها موتاکم ترمذی
گفته صحیح ست و در عدد اکفان انچه درخور اعتماد باشد نیامده مگر انچه در صحیحین از حدیث عائشه آمده که آنحضرت صلعم
را در سه ثوب بیض سحولیه که دران قمیص و عمامه نبود کفن کردند و در تکفین وی صلعم انچه مخالف این روایت باشد
ثابت نشده و انچه درین باره مروی ست صالح معارضه این حدیث نیست با آنکه فی نفسه صحت بهم نرسیده

پس عمل بدان روا نباشد تا بمعارضه چه رسد ولکن این فعل حاضرین صحابه بود و حجت بدان غیر قائم ست و گفته اند
که وجه استدلال باین حدیث آنست که او تعالی از برای پیغمبر خود علیه السلام جز آنچه افضل ست اختیار نفرماید مگر
این توجیه درخور قیام حجت نیست کما لا یخفاک و اگر تسلیم کنیم غایت آنست که این کفن افضل باشد پس لیس و لکن
ابوبکر صدیق رضی الله عنه باقتدا حضرت رسالت وصیت کرد که او را در سه جامه کفن کنند چنانکه در بخاری
و غیره ست و موصی بزیادت بر سه ثوب موصی بمنهی عنه از اضاعت مال ست و وصیتش محظور و تنفیذش ناجائز
و اضاعت مال از انجهت گفتیم که مرده را بدان انتفاعی نیست اگرچه هزار کفنش بدهند چه عنقریب خاک شدنی ست
و معلوم ست که اگر صحیح العقل باشد تاهم قصد تزیین بدان میان اهل برزخ نکند زیراکه همگنان در شغل شاغل از ان
بوده اند پس صواب آنست که وصی و وارث هردو بامتثال این وصیت آثم میگردند بر دّ آن و او تعالی میت را
در ثلث مال او که مختار کرده ست بنابر زیادت در حسنات وی کرده تا بدان تقرب باو سبحانه جوید نه آنکه در مواضع
اضاعتش نهد که این مخالف چیزیست که از برای بندگان خویش از عدم اضاعت مال مشروع فرموده و فقیری که
قریبش در حیات او نفقه اش میداد تکفین وی از تمام بر بلکه از اعظم مبرات ست و اگر اباکند جبر بروی نمیرسد
بنابر عدم دلیل بلکه از بیت المال می باید داد زیراکه وضع این بیت از برای همین مصالح مسلمین ست و از دلیل معلوم
شده که تکفین میت واجب ست و امام و بیت مال اولی تر ست بدان و لهذا از انحضرت صلعم بصحت رسیده که
انا اولی بالمؤمنین من انفسهم فمن ترك دینا او ضیاعا فالي وعلي ومن ترك مالا فلورثته ورنه وجوبش
بر مسلمین باشد زیراکه چون تکفین میت بر مسلمانان واجب شد حرام باشد که بغیر کفنش دفن کنند چه درینصورت از
ایشان اخلال بواجب آید و اگر بهیچ صورت کفن نباشد بضرورت کار از شجر و تراب می باید برآورد و لیس فی
الامکان غیر ما قد کان و مغالات در کفن مکروه ست و مراد بدان تعمد ست بسوی ثیاب مرتفعة الاثمان غالیة القیم
که دران مرده را کفن سازند یا آنکه مقصود بغا دون آن حاصل ست و گذشت که زیادت بر ما ورد به الشرع اضاعت
مال ست و لکن تحسین کفن و سفید و نو بودن آن منافیش نیست چه اینمعنی بدون مغالات هم دست بهم میدهد و نهی
از مغالات را تعلیل بسلب سریع فرموده و حدیث مرفوع ابن عباس اذا اجمرتم المیت فاجمروه ثلاثا و حدیث
جابر مرفوعاً بلفظ فاوتروا دال بر مشروعیت تطییب میت ست و اول نزد احمد و بیهقی و بزار باسنادی ست که
رجالش رجال صحیح اند و ثانی نزد احمد و مفهوم حدیث نهی از تطییب محرم نیز دلالت دارد بر آنکه تطییب غیر محرم
جائز باشد و لیکن دلیلی بر آنکه مساجد میت اولی بطیب ست از غیر مساجدش نیامده بلکه همه اعضا دران برابر اند

و آما مشی پس خلف و امام و جوانب جنازه همه در ادله آمده و میان راکب و ماشی فرق وارد شده چنانکه در حدیث مغیره نزد احمد ست که راکب خلف جنازه و ماشی امام آن باشد و از یمین یا یسار جنازه قریب بود و در لفظ ابوداود ست که ماشی خلف و امام و یمین و یسار قریب بجنازه رود و در روایتی آمده که راکب خلف جنازه بود و ماشی هر جا که خواهد و معهذا از رکوب با جنازه نهی آمده و آنحضرت صلعم از سوار شدن همراه آن ممتنع گشته و در تعلیلش گفته که ملائکه همراه آن میروند جمهور گویند مشی امام جنازه افضل ست و دیگران خلف آن افضل دانند بحدیث ابن مسعود الجنازة متبوعة ولکن سندش ضعیف ست اما حدیث ابوهریره در صحیحین و غیرهما بلفظ من تبع جنازة مسلم و بلفظ ان حق المسلم ست و منها اذا مات فاتبعه ظاهر در مشی خلف جنازه ست اگرچه محتمل ست که مراد بدان خروج همراه جنازه باشد و در اسراع بجنازه احادیث صحیحه آمده پس افضل باشد و حدیث دون الخبب بنابر ضعف معارض احادیث صحیحین و غیره نمیتواند شد و ام عطیه گفته نهینا عن اتباع الجنائز ولم یعزم علینا اخرجه البخاري و مسلم و چون بر زوارات قبور علی الانفراد لعن آمده پس منع زنان از اتباع جنازه با اجتماع رجال بالاولی باشد

فصل نماز بر اموات شریعت ثابته ست بثبوتی که اوضح از شمس النهار ست و در ایام نبوت و در غیر آن هیچگاه این نماز را بر فردی از افراد مسلمین ترک نکرده اند مگر بر قرضدار یا قاتل نفس خود ولکن درباره قرضدار صلوا علی صاحبکم فرموده پس منجمله کسانی باشد که برایشان این نماز گزارده میشود و آنکه رسول خدا صلعم خود نگذارد قصد زجر کرد تا تراخی در قضای دیون نشود و همچنین ترک نماز بر قاتل نفس خویش بنابر زجر بود تا مردم تسرع در قتل نفوس خود ها نکنند و دیگر اهل معاصی غیر ملحق اند بایشان بلکه منجمله مسلمین اند و زیر تشریع آلهی از برای احیا و اموات داخل بلکه احق مردم اند بشفاعت مسلمین و تخصیص نماز بغیر اهل معاصی تحجر رحمت واسعهٔ آلهی و تفضل ربانی ست و ثابت شده که آنحضرت صلعم بر ماعز و غامدیه که در زناکاری محدود شدند نماز بگذارد تا آنکه امام احمد گفته که آنحضرت صلعم جز غال و قاتل نفس بر هیچکی ترک نماز نکرده و نووی از قاضی در شرح مسلم آورده که مذهب کافه علما نماز ست بر هر مسلم و محدود و مرجوم و قاتل نفس و ولد الزنا انتهی و هر کسی که در بیابان یافته شود بروی تا دلیلی بر اسلامش موجود نگردد نمی باید گزارد چه نماز بر کافر حرام ست و اگر یکی از دو موجود مسلم ست و تعیینش ممکن نیست و در نیت افرادش کرده پس نیت ممیز ست از ابتدا نیت مسلم کند و هر دو را یکجا کرده نماز بگذارد علحده ساختن ضرور نیست و هرچند ثابت از آنحضرت صلعم در زمن مبارکش تجمیع ست ولکن چون اصل در هر نماز صحت فرادی ست اگرچه جماعت افضل ست پس تنها نماز کردن بر جنازه صحیح باشد و مؤید اوست نماز گذاردن صحابه بر آنحضرت صلعم که اول

مردان گزاردند پس زنان پس صبیان واحدی امامت ایشان نکرده و این ثابت ست در کتب سیر و تواریخ
ابن عبد البر گفته صلوة الناس علیه صلعم فرادی مجمع علیه عند اهل السیر وجماعة اهل النقل لا یختلفون
فیه انتهی و آنکه گویند افراد بموجب وصیت نبوی بود پس بصحت نرسیده و اولی بامامت امام و ولی میت ست
چه حدیث لا یؤمن الرجل فی سلطانه بعموم خود متناول هر جماعت از نماز پنجگانه و جز آن ست و امام همام حسین
بن علی علیه السلام بهمین سنت مقتدی شد و سعد بن العاص را بر جنازه برادر خود حسن بن علی علیه السلام مقدم
کرد و فرمود لولا انها سنة ما قدمتك و این را بزار و طبرانی و بیهقی روایت کرده اند و در کتب سیر و تواریخ
منقول ست و در اولویت قریب بقریب دلیلی نیامده مگر از انجا که در امور کثیره یگانه به یگانه اولی ست پس این
نیز یکی امر منجمله همان امور ست با آنکه قریب اقرب مردم ست بشفاعت و نماز بر وی و اصدق ست در نیت
و اخلص ست در دعا بنا بر تراحم و تعاطف که مقتضای قرابت ست پس تقدیمش مناسب تر باشد و اعادهٔ نماز
در صورت عدم اذن ولی میت بنا بر آنست که حق اوست و چون بدان دستوری نداد باقی ست و در تکرار نماز
جز زیادت خیر از برای میت امر دیگر نیست و لهذا آنحضرت صلعم بر قبر سوداء یا اسود که بدون ایذان جناب وی صلعم
مدفون شده نماز گزارد با آنکه معلوم داشت که بی نماز دفن نکرده اند و کذلک آنحضرت بر قبر زینب نماز کرد و این همه
در صحیحین و غیر هما ثابت ست و نیت درین نماز شرط ست بادله که دال بر فرضیت اوست و قد تقدم مرارا و نفی متوجه
بسوی ذات شرعیه باشد چه انچه موجود ست در خارج ذات شرعیه نیست و مخالف در وجوب نیت مخطی غیر مصیب ست
و حدیث زید بن ارقم در پنج تکبیر متکلم علیه ست و سنتی که اشهر از ان بر علم و اظهر از مهر نیمروز ست و بطرق جماعه از
صحابه در صحیحین و غیر هما مروی شده آنست که آنحضرت صلعم چهار تکبیر بر جنازه میکرد و همین ست مذهب جماهیر
ابن عبد البر گفته انعقد الاجماع بعد الاختلاف علی اربع و اجمع الفقهاء و اهل الفتوی بالامصار علی
اربع علی ما جاء فی الاحادیث الصحاح وما سوی ذلك عندهم فشذوذ لا یلتفت الیه قال و لا نعلم
احدا من اهل الامصار یخمس الا ابن ابی لیلی انتهی و بیهقی از عمر بن خطاب آورده که چهار و پنج همه بود و لیکن
اجتماع بر چهار کردیم و در زیاده بر پنج و در کمتر از چهار مرفوعی بصحت نرسیده پس لائق اخذ باربع ست و زید بن
ارقم جز یکبار پنج تکبیر نکرد پس اگر از آنحضرت صلعم ثبوت پنج معلوم میداشت در جمیع صلوات خود بر جنائز عدول
بسوی چهار نمی نمود و گر گفتیم که وقوع پنج از آنحضرت صلعم بر جهت ندرت و قلت بود پس در خور اعتماد اعم اغلب
باشد که از آنحضرت صلعم ثابت شده و لاسیما بعد از اجماع صحابه و من بعدهم بر چهار و بالجمله کم و بیشی از چهار

ابتداع ست اگر عمداً کند نه سهواً و اما آنکه نماز باین کم و بیشی فاسد میگردد پس فسادش صحیح نیست زیرا که بر فساد مرادف بطلان جز دلیل خاص دلالت نمیکند که عدمش موجب عدم یا وجودش مانع صحت باشد و موتم نزد وصول به نفت تکبیر برآرد همچو سائر صلوات و مافات را بعد از تسلیم و قبل از رفع تمام کند زیرا که دلیلی بر آنکه این امام متحمل از موتم ست نیامده و دلیل فرضیت قیام و سلام درین نماز همان دلیل متقدم در دیگر نماز هاست و چون نماز جنازه یکی از نماز هاست که دران رسول خدا صلعم لاصلوٰة الا بفاتحة الکتاب ارشاد فرموده پس اینقدر در فرضیت قرارت فاتحه درین نماز بلکه در شرطیتش که عدمش مستلزم عدم نماز باشد کافی ست فکیف که در صحیح بالخصوص از آنحضرت صلعم ثابت شده که در نماز جنازه این سوره میخواندند بلکه لائق آنست که با فاتحه سورهٔ قصیره یا ماتیسر من القرآن نیز ضم نماید و بعد از هر تکبیر جز بدعا بانچه وارد ست و وارد نیست مشتغل بچیزی دیگر نگردد که مقصود از نماز جنازه همین ست و در دعا از برای اموات امر با خلاص آمده پس هر مصلی بر میت را لائق ست خواه مرده صالح باشد یا طالح دعا با دعیهٔ ماثوره از رسول خدا صلعم بکند و اگر نفس او مطاوع این امر نشود از نماز بر اموات اجتناب گیرد که در غیر او از مسلمین کسی باشد که نرم دل تر از وی و بسیار مهربان تر از و برادر مسلمان خود ست

زمین عشق بکو نین صلح کل کردیم ٭٭ تو خصم باش زما دوستی تماشا کن ٭

و در حدیث ابن عباس جهر قرارت درین نماز نزد نسائی آمده و لفظه هکذا فقرء بفاتحة الکتاب و سورة و جهر و موید او ست انچه در صحیح مسلم و غیره از حدیث عوف بن مالک آمده که صلی رسول الله صلعم علی جنازة فحفظنا من دعائه الحدیث و این دال ست بر آنکه جهر بدعا فرموده پس ندب مخافتت بی وجه باشد اگرچه در حدیث ابی امامه قرارت فاتحه بعد از تکبیر اولی سراً فی نفسه با سلام سر آمده و در سندش اضطراب ست و ابن حجر در فتح الباری گفته سندش صحیح ست و لیکن بدون این لفظ و چون علو سن را دخلی در تقدیم ست و نماز جنازه یکی از نماز هاست پس پدر مقدم باشد بر پسر مگر آنکه پسر اعلم بسنت بود پس تقدیمش بر پدر ازین حیثیت خواهد بود و اصل جواز و صحت یک نماز ست بر جنائز مگر آنکه دلیلی مانع بیاید و در منع چیزی نیامده و این بر تقدیری ست که آنحضرت صلعم بر جماعتی بعد از جماعتی از شهیدان احد نماز نگزارده باشد چنانکه محققین بدان جزم کرده اند چه همه انچه در باره نماز بر قتلای احد آمده اسانیدش ضعیف ست و تشریک جنائز و اعمال به نیت صحیح ست زیرا که عمل جز به نیت نباشد و نماز بر هر واحد عمل ست و همچنین رفع کسیکه از تکبیر بروی فراغ دست بهم داده یا عزل آن به نیت کرده چه نماز بر اول تمام شد و بقیه از ان از برای واحد باقی مانده و ترتیب صفوف درین نماز بر منوال صلوات خمس ست در جماعت

ودر تقدیم رجال بر صبیان وصبیان بر نساء ودلیل وارد در نماز جماعت مصرح ست بترغیب در صف اول فالاول پس انچه دران ثابت ست در نماز جنازه هم ثابت باشد چه همه ها نماز ست وتحریمش تکبیر وتحلیلش تسلیم باشد وتکثیر صفوف سه باشد یا زیاده تا میت مستحق مغفرت گردد لاباس به ست چنانکه در حدیث مالک بن هبیره آمده که فرمود آنحضرت صلعم ما من میت یموت فیصلی علیه امة من المسلمین یبلغون ان یکونوا ثلاثة صفوف الا غفر لها اخرجه احمد وابو داود والترمذي وابن ماجة وحسنه الترمذي وله شواهد وابن هبیره راوی این حدیث چون اهل جنازه کمتر می بودند ایشان را سه صف میساخت ودر حدیث عائشه ست نزد مسلم وغیره مرفوعاً یبلغون مایة کلهم یشفعون له الا شفعوا فیه ومسلم وغیره از ابن عباس مرفوعاً آورده اند که ما من رجل مسلم یموت فیقوم علی جنازته اربعون رجلا لا یشرکون بالله شیئا الا شفعهم الله تعالی فیه وانچه از انحضرت صلعم ثابت شده آنست که امام مقابل سر مرد وعجیزهٔ زن بایستد وعجیزهٔ او وسط اوست ومعارضش نیامده ودر محضری از جماعهٔ صحابه طفل را بر زن در قرب امام مقدم کردند وشهادت دادند که سنت همین ست واین باعتبار افضلیت ذکور ست واما باعتبار مزایای دینیه پس مرفوعاً ثابت شده که هرکه قرآن را زیاده یاد میداشت او را مقدم میکرد در قبر ودفن موتی از زمان ظهور نبوت محمدیه تا ایندم معلوم ست در شریعت اهلا مگر بعذر چنانکه کسی در بحر ونحو آن بمیرد وکشتگان بدر را در یک چاه دفن کردند والا سراشهم من ان یذکر ودر بخاری وغیره آمده که چون ام کلثوم دختر آنحضرت صلعم وبانوی عثمان رضی بمرد آنحضرت صلعم بر قبر او نشست وفرمود کسی هست که امشب مقارفت نکرده باشد ابو طلحه گفت منم فرمود او را در گور فرود آر ودر روایتی نزد احمد از انس آمده که آن رقیه بود زوجه عثمان واین موارات وانزال از ابو طلحه در حضور زوج ووالدش بود پس از اجنبی جائز باشد وحدیث اللحد لنا والشق لغیرنا نزد احمد واهل سنن ست مرفوعاً وترمذی تحسینش وابن السکن تصحیحش کرده ودر سندش وسند شاهدش که از جریر آمده اگرچه ضعف ست لیکن در هردو دلیل بر مشروعیت لحد باشد وبر آنکه لائق بحال مسلمین لحد ست واین منافی حدیث انس نبود که صاحب لحد سبقت کرد واز برای آنحضرت صلعم لحد کند

اخرجه احمد وابن ماجه وسنده حسن چه مجرد تردد صحابهٔ حاضرین در لحد وشق در خور قیام حجت نیست ونیز او تعالی از برای نبی خود همین لحد برگزید ودر مسلم ست که سعد بن ابی وقاص گفت الحدوا لی لحدا وانصبوا علی اللبن نصبا کما صنع برسول الله صلی الله علیه وسلم وسَل میت از موخر قبر باید وموخرش نزد پاهای مرده بود واین مشروع ست وحدیث ابی اسحق در قصهٔ حارث بلفظ ثم ادخل القبر من قبل رجل القبر که نزد ابو داود وغیره برجال صحیح ست

بران دلالت دارد و روایت شافعی از ابن عباس که ان النبی صلی الله علیه وسلم سل من قبل راسه سلا
معارض آن نیست زیرا که مراد آنست که از جانب پای گور سر را کشیدند و بر تقدیر احتمال غیر این یعنی حجت بدان قائم
نشود بدو وجه یکی آنکه مرسل ست دوم آنکه فعل بعض صحابه ست ولا تقوم بهما الحجة و حدیث ابن مسعود و بریده
و ابن عباس در باره ادخال آنحضرت صلعم بقبر از جهت قبله که نزد بیهقی ست خود بیهقی تضعیفش کرده پس حجت نیز
زیرا که فعل بعض صحابه ست در بدر منیر بعد ذکر این حدیث گفته که این ادخال از جهت قبله غیر ممکن ست چنانکه شافعی
دران ذکر کرده و در شناعت بر قائلش و نسبتش بسوی جهل و مکابره حسن اطناب نموده انتهی و در توسید تراب و جز آن
و حل عقود چیزی نیامده و اقتدا بامر ثابت در شریعت اولی از ابتداع ما لیس منها ست و دلیل بر ستر دفن تا موارات
زن حدیث عبد الله بن یزید ست در سنن سعید بن منصور انه قال ابسطوا الثوب فانما یصنع هذا بالنساء و
طبرانی این را چنین اخراج کرده انه لم یدع عهم یمدون ثوبا وقال هکذا السنة و معارض اوست حدیث سعد بن
مالک که آنحضرت بر قبر سعد بن معاذ نزد دفن ستر کرد و لکن در سندش مجهول ست پس حجت بدان قائم نشود و نیز گفته اند
که سبب ستر آن بود تا رائحه جرح سعد که دران مرده ظاهر نگردد و مستحبات از هر حاضر بر قبر باحادیث ضعاف
و مراسیل ثابت ست و بعضش مقوی بعض و آن دال ست بر آنکه فی الجمله اصلی در شریعت دارد و در حدیث ابن عمر
آمده که آنحضرت صلعم چون مرده را در گور می نهاد بسم الله علی ملة رسول الله و در لفظی علی سنة رسول الله
می گفت و این نزد احمد و اهل سنن ست و حاکم و بیهقی از ابی امامه آورده اند که چون ام کلثوم بنت رسول الله را در گور
نهادیم آنحضرت صلعم فرمود منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری بسم الله و فی سبیل الله و علی
ملة رسول الله صلی الله علیه وسلم ابن حجر گفته سندش ضعیف ست و در رش قبر ابراهیم بآب از حدیث جعفر بن محمد
عن ابیه نزد شافعی و بیهقی وغیرهما آمده و قبر نبوی را بلال بن رباح آبپاشی کرد و از طرف سر شق ایمن بدایت کرده
تا پای منتهی شد رواه البیهقی عن جابر و لکن استدلال باین حدیث صحیح نیست بدو وجه یکی آنکه در فعل بلال حجت نباشد
دوم در سندش واقدی ست و کلام در وی معروف ست و در حدیث عامر بن ربیعه بسند ضعیف نزد بزار در
قصه دفن عثمان بن مظعون آمده فامر فرش علیه الماء و این را شواهد ضعیفه ست و اهل علم متفق اند بر تربیع و تسنیم
قبر اختلاف دران ست که افضل چیست بخاری از سفیان تمار آورده که وی قبر نبوی را مسنم دید و نزد ابو داود از
حدیث محمد بن ابی بکر آمده که وی سه قبر دید که نه مشرف ست و نه لاطیه مبطوح ببطحاء عرصه و اول دلیل قائلین افضلیت تسنیم ست
و ثانی دلیل قائلین تربیع و لکن این فعل بعض صحابه ست و حدیث مرفوع ابی الهیاج اسدی از علی کرم الله وجهه بلفظ

لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته که نزد مسلم از اہل سنن ست دال بر افضلیت تربیع ست زیراکه در
تسنیم بعض اشراف باشد و در وبل الغمام گفته بر هرچه صادق آید که این قبر مرتفع یا مشرف ست آن از منکرات شریعت
باشد و بر مسلمانان انکارش واجب بود انتهى و چون رفع قبر از اشراف ست که امر بتسویه آن وارد شده پس مباح
از ان همانقدر باشد که اذن بدان آمده و در مرسل صالح نزد ابی داؤد ست که دیدم قبر آنحضرت صلعم را یک شبر یا
نحو آن و نعیم بن بسطام گفته در امارت عمر بن عبد العزیز قبر مطهر را دیدم قریب اربع اصابع مرتفع بود اخرجه ابو بکر
الآجری و گذشت که این فعل بعض صحابه ست بحجت نمیرسد و از آنحضرت صلعم نهی از بناء بر قبر در صحیح مسلم وغیره از حدیث
جابر ثابت گشته و آنکه از ملوک و اکابر رفع قبور و ساختن قباب بران واقع شده حرام ست بادله ثابته صحیحه که در صحیح
وغیره ست از چند طریق و موجب علم یقینی ست و از انجمله امر بتسویه قبور ست و نهی از بناء بران و نهی از مساجد
گرفتن قبور و لعن فاعل آن و جز آن از انچه در کتب سنت مطهره مبین ست و بالجمله فما هذه اول شريعة صحيحة
وسنة قائمة تركها الناس واستبدلوا بها غيرها ولكن هذه البدعة قد صارت وسيلة لضلال كثير
من الناس لا سيما العوام فانهم اذا رأوا القبر عليه الابنية الرفيعة والستور الغالية وانضم الى ذلك
ايقاد السرج عليه تسبب عن ذلك الاعتقاد في ذلك الميت ولا يزال الشيطان يرفعه من رتبة الى
رتبة حتى يناديه مع الله سبحانه ويطلب عنه ما لا يطلب الا من الله عز وجل ولا يقدر عليه سواه فيقع
في الشرك فليت شعري ما وجه تخصيص قبر الفضلاء بهذه الداهية الدهماء والمعصية الصماء العمياء
فانهم احق من غيرهم باتباع السنة في قبورهم وترك ما حرمه الشرع على الناس و ثابت در دین شریعت
بثبوت قطعی آنست که آنحضرت صلعم از برای هر میت حفره مستقله میساخت و این معلوم ست احدی انکارش نمیکند
ولکن جمع جماعتی از وی صلعم در کشتگان احد بنا بر ضرورت و تضییق حادثه اتفاق افتاد پس اقتصار بر ضرورت
باید کرد ولکن جمع در ما عدای ضرورت خلاف شریعت ست والكراهة اقل ما يتصف به و در جمع بنا بر
تبرک چیزی نیامده و سخن در جمع جماعتی از اموات در یک مغاک ست نه در حفره متجاوره پس از ما نحن بصدده نیست
و واقع در زمن نبوت بحری و مسمع نبوی نهادن میت بر ارض بود پس فرش کردن در قبر مخالف سنت ثابته
مصطفوی ست با اضاعت مال اندران که از ان نهی آمده و آنکه بعض صحابه قطیفه حمرا در قبر شریف نهادند بصحت
نمیرسد با آنکه اخراجش از قبر هم مروی ست و همچنین تسقیف مکروه ست و خلاف شریعت ثابته مستمره مستقره
چه بعد از وضع میت در حفره بالات تراب بر مرده میکردند تا با زمین برابر گردد و نیز بتسقیف بناء بر قبر که

منهی عنه ست صادق می آید و در کراهت ادخال خشب در لحد نیامده بلکه آجر همچو لبن ست که آنرا در ایام نبوت میکردند
بلکه از ان هم سخت ترست و همچنین ادخال احجار در لحد مکروه نیست و قول بکراهت بی وجه ست و زخرفت قبور
حرام ست در صحیح مسلم وغیره نهی نبوی از تجصیص قبر آمده و نزد ترمذی نهی از نوشتن بر گور ثابت شده و هکذا رواه النسائی
بلفظ النهی عن ان یکتب علی القبر حاکم گفته الکتابة وان لم یذکرها مسلم ففی علی شرطه و نبش قبر بنا بر اخراج
کفن مغصوب و غسل مدفون بی غسل منع نیست چه عصمت مال مسلم وعدم خروجش از ملک وی بضرورت دینیه
معلوم ست مگر بوجه شرعی و هرکه زعم کند که دفن از مسوغات این مال ست بروی دلیل باشد ولا دلیل و گذشت
که شق بطن بنا بر استخراج مالیکه فی نفسه ست بنا بر عدم اضاعت مال رواست پس عدم نبش از برای مال مغصوب که
کفن یا ارض مغصوب که اینجا مدفون شده چه قسم جائز نباشد با آنکه دران اتلاف مال محترم معصوم بعصمت اسلام ست
و از انحضرت صلعم بصحت رسیده که هر که یک بدست از زمین غصب کند او را حق تعالی از هفت زمین مطوق سازد
تا بکسیکه قبر را که چند بدست ست غصب کرده چه رسد و همچنین نبش از برای غسل مرده که بی غسلش دفن کرده اند جائز ست
چه غسل واجب شرعی ست دفن مسقط آن جز بدلیل نمیتواند شد و دلیل نیست ولکن این وقتی باشد که گمان عدم
فسخ و امکان غسل بود و همچنین دفن مسقط تکفین نیست مگر بدلیل چه تکفین واجب شرعی ست جز بمسقط شرعی
ساقط نگردد و حدیث بشیر بن خصاصه که آنحضرت صلعم مردی را دید که در نعلین میان قبور میرود فرمود ای صاحب
السبتیتین بینداز این هر دو را اخرجه احمد و اهل السنن وصححه الحاکم دال بر مجرد حرمت مقبرهٔ مسلم ست و چون مشی با نعلین
در مقبره ممنوع شد پس ازاله و تغییر رسم و اذهاب مزارش نیز بفحوای خطاب ممنوع باشد و حرمت مقابر کفار که
اهل نار اند بالاتفاق همچو حرمت مقبرهٔ مسلمانان نیست و اقعاد بر قبر مسلم و وطء آن و نحوها مکروه تحریمی ست بحدیث
ابی هریره که نزد مسلم وغیره ست بلفظ لان یجلس احدکم علی جمرة فتحرق ثیابه فتخلص الی جلده خیر له من
ان یجلس علی قبر و لفظ احمد از حدیث عمرو بن حزم این ست که رآنی رسول الله صلعم متکیا علی قبر فقال
لا تؤذ صاحب هذا القبر ابن حجر گفته اسنادش صحیح ست و در بارهٔ وطو حدیث ابی هریره نزد مسلم وغیره مرفوعا
بلفظ لان اطأ علی جمرة احب الی من ان اطأ علی قبر آمده و لفظ طبرانی علی قبر مسلم ست پس قبر حربی
را هیچ حرمت نباشد چه در کتب حدیث و سیر آمده که آنحضرت صلعم مسجد خود بر مقبرهٔ مشرکین بعد از نبش قبور شان
بنا فرموده هر چند این مشرکان قبل از بعثت محمدیه مرده بودند ولکن مخاطب بودند باجابت انبیاء متقدمین علیهم السلام
و تعزیت مندوب ست بحدیث محمد بن ابی بکر بن عمرو بن حزم که آنحضرت صلعم فرموده ما من مؤمن یعزی اخاه

بمصيبة الا كساه الله تعالى عز وجل حلل الكرامة يوم القيامة اخرجه ابن ماجة ورجاله ثقات اند جز قيس بن عماره كه در وی لین ست ولکن شواهد مقویه دارد و آنحضرت صلعم در تعزیت پسری دختر خود را این کلمات گفت ان لله ما اخذ وله ما اعطى وكل شئ عنده باجل مسمى و فرمود مرها فلتصبر ولتحتسب پس اولی آنست که تعزیت بهمین ماثور باشد و این نه مقتصر بر سبب ست بلکه هر شخص صالح را همچنین می باید گفت و تعزیت عام ست از انکه نزد موت یا نزد حضور علاماتش یا بعد از مرگ کنند چه تعزیت تسلیه ست و جریر ابن عبد الله گفته ما اجتماع را نزد اهل میت و ساختن طعام را بعد از دفنش از نیاحت مشمردیم اخرجه احمد و ابن ماجه و اسنادش صحیح ست ولکن در صنعت طعام حدیث عبد الله بن جعفر نزد احمد و اهل سنن آمده بلفظ لما جاء نعي جعفر حين قتل قال النبي صلى الله عليه وسلم اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد اتاهم ما يشغلهم وحسنه الترمذي وصححه ابن السكن واخرجه ايضا احمد وابن ماجة والطبراني من حديث اسماء بنت عميس وهي ام عبد الله بن جعفر

كتاب الزكوة

شرط لزوم زکوة اسلام ست و این منافی مخاطب بودن کفار بشرعیات نیست چه معنی مخاطبت آنها نزد کسیکه قائل اوست آنست که معذب می شوند بترک چیزی که فعلش واجب ست یا فعل چیزی که ترکش واجب باشد بنا بر آنکه این امر از کفار در حال کفر آنها مطلوب ست و چنانکه اسلام شرط وجوب ست همچنین تکلیف نیز شرط ست و از غیر مکلف قلم تکلیف مرفوع باشد و لا بد ست که دلیلی دال بر استحلال جزوی از مال غیر مکلف که زکوة ست بیاید و در ینجا جز عمومات دلیلی خاص نیامده و آنچه در رفع قلم از نا مکلف آمده صالح تخصیص این عمومات ست و در خصوص این امر چیزی از آنحضرت صلعم ثابت نشده که در خور تمسک میتواند شد و در فعل بعض صحابه حجت نیست و اموال معصوم اند بعصمت اسلام و استباحت چیزی ازان بمجرد ما لا تقوم به الحجة حلال نباشد لا سيما اموال یتامی که در باره آن تشدید بالغ آمده و حدیث من ولي يتيما فليتجر له ولا يتركه تاكله الصدقة که نزد دارقطنی و بیهقی و ترمذی ست در سندش مثنی بن صباح ضعیف ست و احمد گفته این حدیث بصحت نرسیده و در اسانید اخری متروکین و ضعفا بوده اند و همچنین حجت بحدیث ابتغوا في اموال اليتامى لا تاكلها الصدقة غیر قائم ست زیرا که شافعی روایتش مرسلا کرده و بطریقی مروی شده که صحیح نیست و آنکه فطره بر غیر مکلف واجب ست پس نه از واد حق تکلیف غیر مکلف ست بلکه از باب تکلیف ولی اوست چنانکه ادله بدان مصرح اند و ولی این صدقه را از مال خودش از طرف وی می برآرد

وآنکه آمده که زکوة از توانگران بستانند و بر گدایان باز گردانند پس همچو غیر آن از تکالیف متوجه بسوی مکلفین ست
و دعوی ادخال غیر مکلفین دران مصادره علی المطلوب بیش نیست چه استدلال ست بمحل نزاع و در هر نوع از
انواعی که دران زکوة واجب ست ادله دلالت دارند برآنکه هر نوع را نصابی معلوم ست که بدان تعلق یا سقوط
وجوب باشد نزد عدم اکمال و زاعم ثبوت وجوب در کمتر از نصاب هر نوع مخالف ادلهٔ صحیحه ست اگر تمسک
بمطلقات کند عمل را بمخصصات و مقیدات ترک کرده باشد و این تقصیرست در اجتهاد و ترک واجب العمل و اعمال
بعض ادله و اهمال بعض آخر و در شریکین آنحضرت صلعم اجتماع غنم را در مسرح و مراح بمنزلهٔ اجتماع در ملک داشته چنانکه
باید و اعتبار حولان حول انجاست که دران این حولان شرط ست نه در انچه معتبر دران بلوغ نصاب ست نزد حصول
آن چنانکه در مخارج ارض و ظاهر آنست که استمرار کمال نصاب در جمیع حول از هر نوع از انواعیکه دران اعتبار حول
باشد لابد ست و چون مال از نصاب در بعض حول ناقص شود باز کامل گردد استیناف تحویل از حین کمال باید اگر این
نقصان نه بقصد تحیل از برای عدم وجوب زکوة باشد و ظاهر ادلهٔ وارده در اعتبار حول آنست که لابد ست از
کمال نصاب من اوله الی آخره چنانکه در حدیث علی علیه السلام ست نزد احمد و ابی داؤد و بیهقی لا زکوة فی مال
حتی یحول علیه الحول و حدیث ابن عمر نزد احمد و ابی داؤد و بلفظ من استفاد مالا فلا زکوة علیه حتی
یحول علیه الحول و حدیث علی نزد ابی داؤد مرفوعا اذا کان لک مائتا درهم وحال علیها الحول ففیها خمسة
دراهم و لیس علیک شئ یعنی فی الذهب حتی یکون عشرون دینارا فاذا کان لک عشرون دینارا وحال
علیها الحول ففیها نصف دینار و تصحیح این حدیث از بخاری منقول ست و ابن حجر تحسینش کرده و هم اعتبار حول
در حدیث عایشه و انس و ابن عمر باسانید ضعیفه آمده و بمجموع احادیث که در اعتبار حول و کمال نصاب از اول تا
آخر آمده حجت قائم میشود و شرط نیست که خاص در دست اینکس باشد بلکه اگر در دست دیگری بطور ودیعت و نحو آن
باشد و از اخذ آن هر دم که خواهد متمکن بود در حکم موجود در دست اوست همچنین اگر دین بر غنی ست و هرگاه خواهد
گرفتن میتواند حکمش همان حکم موجود بنزدیک اوست بخلاف آنکه نزد او اراده متمکن از آخذ آن نیست که این در حکم
معدوم ست و دران از حین قبض استیناف تحویل کند و مثل اوست مالی که از رجوعش ناامیدی ست و میکه بر گردد
و بدست آید و حدیث سوید بن غفله که نزد احمد و اهل سنن و غیرهم بلفظ سمعته صلعم یقول ان فی عهدی
ان لا ناخذ من راضع لبن ست دال بر عدم اعتبار حولان حول در صغار ست و ظاهرش عدم فرق ست میان
آنکه منفرد باشد یا با امهات و احادیث اعتبار حول دلالت دارد برآنکه لابد ست از حول در فرع و هرکه صاحب

نصاب ست و مال زائد استفاده کرده بروی درین زائد چیزی واجب نیست تا آنکه نصاب بکمال رسد و چون نصاب کامل گردید ضرورست که بران حولان حول شود عملاً بظاهر الادلة و وقتیکه این زیادت با جنس خود منضم گشت پس عدم ضمش با غیر جنس بالاولی باشد و با امکان اداء مزکی را عذری در تاخیر نیست اگر مال زکوة تلف شود ضمانش گردد و بودن واجبات علی الفور حق ست شکی و شبهتی دران نیست خصوصاً زکوة که درباره آن مقاتله با غیر موديش ثابت شده و عصمت مال و دمش متوقف بر اخراج زکوة که واجب بر ذمه اوست آمده و آنحضرت صلعم فرموده من اعطاها موتجراً فله اجرها و من منعها فانا اخذوها و شطر ماله عزمة من عزمات ربنا تبارك وتعالى و مجزی بودن آن مگر به نیت بدلیل حدیث انما الاعمال بالنیات ست و زکوة عملی از اعمال ست و لا عمل الا بنیة بلکه نیت رکنی از ارکان اسلام و ضروری از ضروریات دینیه ست و چون لزوم زکوة در حالت اسلام شده ست پس خروج مزکی از اسلام یا موت او مسقط این واجب از ذمه اش نباشد مگر بدلیل و لا دلیل و از آنحضرت صلعم بصحت رسیده که دین الله احق ان یقضی و زکوة منجمله دیون خداست آری نزد رجوع باسلام حدیث الاسلام یجب ما قبله دلیل باشد بر سقوط زکوة از وی چه ظاهرش عدم فرق ست میان چیزی که در ایام کفرش بوده و میان ایام اسلام و تقییدش بانچه در ایام کفرش بود محتاج دلیل ست و حدیث اسلمت علی ما اسلفت من خیر درباره طاعاتی ست که کافر در کفر خودش کرده پس اسلام آورده و همچنین ساقط نمیشود زکوة بدینی که بر گردن مزکی ست خواه دین خدا باشد یا دیون بنی آدم زیرا که وجوبش به جوب شئی دیگر جز بدلیل مرتفع نشود و ثابت در ایام نبوت آن بود که زکوة از عین آن مال که دران واجب گشته می گرفتند و این معلوم ست شکی دران نیست و در قول نبوی بمعاذ رضی الله عنه چون بجانب یمنش گسیل کرد خذ الحب من الحب و الشاة من الغنم و البعیر من الابل و البقرة من البقر اخرجه ابوداود و ابن ماجة و الحاکم و قال صحیح علی شرط الشیخین دلیل ست بران بلکه نص صریح ست در محل نزاع ؛

باب در بیان نصاب ذهب و فضه

ادله صحیحه دال اند بر آنکه واجب در نصاب زر و سیم مضروب ربع عشر ست و این مجمع علیه باشد و از حدیث ابی سعید که نزد شیخین و غیرهماست بلفظ لیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقة ثابت شده که نصاب سیم دو صد درهم ست و این را مسلم نیز از حدیث جابر آورده گویند مقدار اوقیه در ین حدیث چهل درهم ست و این موافق

روایت احمد و ابو داود و ترمذی ست از حدیث علی کرم الله وجهه مرفوعاً قال عفوت لکم عن صدقة الخیل
والرقیق فهاتوا صدقة الرقة من کل اربعین درهما درهما ولیس فی تسعین ومائة شیء فاذا بلغت
مائتین ففیها خمسة دراهم واما آنکه نصاب ذهب بست مثقال ست پس دلیلش حدیث علی ست نزد ابوداود مرفوعا
بلفظ لیس علیك شیء فی الذهب حتی یکون لك عشرون دینارا فاذا کانت لك عشرون دینارا وحال
علیها الحول ففیها نصف دینار گویند مثقال بقدر یک دینار باشد و نزد ما این ست که در مثقال و دینار و درهم
ونحو آن اگر حقیقت شرعیه ثابت شود رجوع بسوی آن وتفسیرش بدان واجب باشد واگر ثابت نشود رجوع در تقدیر
این اشیا بسوی اهل لغت کنند وتفسیرش باصطلاح حادث صحیح نباشد لاسیما با اضطرابی واختلافی که دران بوده ست
ودر حدیث المیزان میزان اهل مکة والمکیال مکیال اهل المدینة ارشاد ست برجوع نمودن بسوی این هر دو
درین هر دو امر واعتبار بچیزی باشد که میزان اهل مکه بران بوده آمده ست وهمچنین برانچه مکیال اهل مدینه در وقت
نبوت بود و این حدیث را ابوداود ونسائی وبزار از روایت طاوس از ابن عمر اخراج کرده اند وابن حبان ودارقطنی
ونووی وابن دقیق العید تصحیحش نموده پس اعتبار در وزنی که تعلق زکوة باوست وزن اهل مکه ست ومعتبر در کیلی که
تعلق زکوة باوست کیل اهل مدینه ست عملا بهذا الحدیث واین مقدم ست برانچه در کتب لغت وغیرها ست
واهل علم بایضاح مقدار این وزن وکیل که دران وقت بمکه ومدینه بود پرداخته اند فلا نطول بذکره وچون تعلق
زکوة بعین هر جنس ست پس ضرور ست که همان جنس بحد نصاب رسد تا زکوة دران واجب شود وانچه کمتر از نصاب ست
گو بنصاب از جنس دیگر برسد معتبر نیست وصیرفی وغیر آن دران برابر ست و در تکمیل یک جنس بدیگر هرگز اثارتی
از علم نیست ونه شرع دران هر دو زکوة را واجب ساخته مگر باین شرط که هر یکی ازان هر دو بحد نصاب رسد وبران
حول کامل بگذرد وکیف که اتفاق کائن ست برآنکه آن مال دو جنس مختلف ست ولهذا تفاضل در بیع یکی بدیگر حرام نیست
واگر یک جنس می بود این تفاضل حرام میشد واستدلال بحدیث فی الرقة ربع العشر باین زعم که رقه بر زر وسیم هر دو
صادق می آید احتجاج بچیزی ست که نه در عرف شرع ست ونه در لغت ونه در اصطلاح اهل اصطلاح ومجزی نیست
ردی از جید از یک جنس بنا بر آنکه تعلق زکوة بعین ست واز همچو امور نهی آمده قال تعالی ولا تیمموا الخبیث منه
تنفقون واعتبار بعموم لفظ ست واما عکس آن که اخراج جید از ردی ست پس مزکی فاعل خیر وتیمم طیب باشد و
مثالش از باب ربا نبود **فصل** میان ذهب وفضه وغیر مضروب همچو حلیه فرق نیست آنانکه موجب زکوة در حلیه اند
دلیل ایشان حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست ان امراتین اتتا رسول الله صلی الله علیه وسلم وفی ایدیهما

سواران من ذهب الخ لکن ترمذی گفته لا یصح فی الباب شیئ ولفظ دارقطنی از حدیثش لیس فی اقل من خمس
ذود صدقة ولا فی اقل من عشرین مثقالا شیئ ولا فی اقل من مائتی درهم ست واسنادش ضعیف ست
واطلاق مثقال بر ذهب مضروب وغیر مضروب هر دو آید دیگر حدیث اوضاح ام سلمه ست که از ذهب بود اخرجه
ابو داود والحاکم ودران اشارت ست بسوی تزکیه حلیهٔ ذهب دیگر حدیث اسماء بنت یزید ست درباره اساور
ذهب ودران لفظ ادیا زکوته آمده اخرجه احمد دیگر حدیث عایشه ست نزد بیهقی درباره فتخات ورق که در دستش
بود آنحضرت صلعم پرسید زکوتش میدهی گفت نه فرمود حسبک من النار حاکم گفته این حدیث بر شرط شیخین ست
وانچه درباره زکوة در ورق ورقه آمده استدلال بدان بر ایجاب زکوة در حلیه صحیح نیست زیرا که در کتب لغت از
صحاح وقاموس وغیرها ثابت شده که ورق ورقه نام دراهم مضروبه ست پس این هر دو لفظ بمفهوم خود دال بر
عدم وجوب زکوة در حلیه باشند نه بر وجوبش اندران وهمچنین صحیح نیست استدلال بحدیث مرفوع ابی سعید که در
صحیحین ست بلفظ لیس فیما دون خمسة اواق من الورق صدقة واخرجه مسلم ایضا من حدیث جابر
زیرا که بیان کرده که ورق دراهم مضروبه ست پس حلیه اندران داخل نباشد بلکه این هر دو حدیث دلیل باشد بر
عدم وجوبش در حلیه وازینجا شناخته باشی که چون حدیث سوارین را ترمذی لم یصح فی الباب شیئ گفته وحدیث
عمرو بن شعیب ضعیف ست پس انچه صالح احتجاج باشد درین باب باقی نیست باآنکه وارد شده که چون آنحضرت صلعم
معاذ را بسوی یمن فرستاد فرمود که از هر چهل دینار یکدینار بستان وصحابه وا اهالی صحابه حلیه ها داشتند چنانکه معروف
ومعلوم ست ولکن ثابت نشده که ایشان را امر بزکوة دران حلی کرده باشد بلکه زنان را وعظ وارشاد بسوی صدقه
نقد کرد تا آنکه زیور خود در ثوب بلال افگندند چنانکه در صحیح ثابت ست پس اگر بر زنان در زیور زکوة واجب می بود
بجبر بستاند زیرا که بلال این کار بامر آنحضرت صلعم مینمود وظاهرست که امر زنان بانچه واجب بر آنها ست اقدم باشد
از امر بانچه بر انها واجب نیست وبود رسول خدا صلعم که می فرمود یا معشر النساء تصدقن فانی رایتکن اکثر
اهل النار واین دلیل ست بر عدم وجوب ومؤید اوست انچه ابن ابی شیبه از حسن آورده که گفت لا نعلم احدا
من الخلفاء قال فی الحلی زکوة ومالک در موطا از ابن عمر روایت کرده که وی تحلی میکرد دختران وجواری خود را
بذهب واز ان زکوة نمی برآورد ونیز شافعی ومالک در موطا از عایشه آورده که وی ولایت دختران برادر خود
بر کنار خویش میکرد وزکوة نمی برآورد وبیهقی ودارقطنی از جابر آورده که در حلی زکوة نیست وهم از انس واسماء
بنت ابی بکر نحو آن اخراج نموده وانچه از ابن عباس درباره ایجاب زکوة در حلی آمده شافعی گفته لا ادری ایثبت

ام کا وچنانکه مرفوعی صحیح در زکوة زیور ثابت نشده همچنین دلیلی بر وجوب زکوة در جواهر همچو لولو و یاقوت و زمرد
و هر حجر نفیس نیامده و بر ایجابش اثارتی از علم نیست و استدلال بمثل قوله تعالی خذ من اموالهم صدقة
بر تقدیریکه متناول زکوة باشد مراد بدان اشیائی ست که شرع بایجاب زکوات در انها وارد گشته و رنه لازم
آید که از هر مال زکوة بستانند گو غیر زکوی باشد و لازم باطل ست پس ملزوم مثل آن باشد و مخفی مباد که آیه در
سیاق توبه تائبین از تخلف در تبوک ست و از انها جز صدقه نفل گرفته نشده نه آنکه زکوة گرفته باشند و درین خلافی
نیست و همچنین در اموال تجارت زکوة نباشد و اضعف استدلال قائلین وجوبش اند ران حدیث ابی ذر ست مرفوعا
فی البز صدقة اخرجه الدارقطنی من طریقین ابن حجر گفته اسنادش غیر صحیح ست و در یک طریق گفته اسنادش
لا باس به ست انتهی و حجت بمثل این حدیث قائم نمی تواند شد گو کسی زعم کند که حاکم تصحیحش کرده با آنکه ابن حجر از
ابن دقیق العید حکایت کرده که انچه وی در نسخه مستدرک دیده بُرّ ست برای مهمله نه بزّ برای معجمه حافظ گوید و آنکه
دارقطنی روایتش برای کرده طریقش ضعیف ست و این حدیث ابی ذر که در سنن بیهقی ست در سندش همان مقال
متقدم ست واخرجه من حدیث سمرة بن جندب بلفظ اما بعد فان رسول الله صلعم کان یامرنا نخرج
الصدقة من الذی یعد للبیع و در اسنادش مجاهیل اند والحاصل انه لیس فی المقام ما تقوم به الحجة
وان کان مذهب الجمهور کما حکاه البیهقی فی سننه فانه قال انه قول عامة اهل العلم والدین و زکوة
بر مستغلات از حوادث یمنیه ست و مسئله ایست که گوش زمن نشنیده و قرون ثلثه آنرا نشناخته بلکه اهل مذاهب
اسلامیه با وجود اختلاف اقوال و تباعد اقطار آنرا ندانسته و هیچ اثارتی از علم کتاب و سنت بلکه قیاس ندارد
و بارها گفته شد که اموال مسلمین معصوم بعصمت اسلام ست گرفتن آن جز بحق اسلام باحدی نمیرسد و رنه از باب
اکل اموال مردم بباطل باشد وهذا المقدار یکفیک فی هذه المسئلة

باب در بیان زکوة ابل

اصل درین باب حدیث انس ست در صحیح بخاری که ابو بکر رضی الله عنه بایشان نوشته که این فرائض صدقه را
رسول خدا صلعم بر مسلمانان فرض فرموده در هر پنج شتر یک گوسفند ست و در بست و پنج یک ابنة مخاض تا سی و
پنج و اگر ابنة مخاض نبود ابن لبون ذکر ست و در بست و شش یک ابنة لبون تا چهل و پنج و در چهل و شش یک حقه طروقة
الفحل تا شصت و در شصت و یک جذعه تا هفتاد و پنج و در هفتاد و شش دو بنت لبون و در نود و یک دو حقه طروقة الفحل تا یکصد و بست و در

زیادہ بر یکصد و بست در ہر چہل یک بنت لبون و در ہر پنجاہ یک حقہ و ظاہرش آنست کہ چون عدد ابل باین مقدار رسد در ہر چہل از مجموع ابل کہ باین مقدار رسد یک بنت لبون باشد و در ہر پنجاہ یک حقہ و مثل اوست انچہ در حدیث ابن عمرست نزد احمد و ابو داود و ترمذی تحسینش کردہ و لفظ وی این ست کہ تا یکصد و بست و چون زیادہ شود در ہر پنجاہ یک حقہ و در ہر چہل یک ابنۃ لبون و مؤید اوست انچہ در زکوۃ غنم بیاید کہ استیناف فریضہ بر مجموع عدد باشد و باین رفتہ اند جمہور و ہو الحق و در کتاب آنحضرت صلعم کہ دربارۂ صدقات نوشتہ و نزد آل عمرو بن حزم موجود بود و تصریح ست بانچہ جمہور بدان رفتہ اند و در وی این ست کہ چون بیفزاید بر یکصد و بست دران سہ بنت لبون ست هكذا اخرجه الدارقطني بهذا اللفظ من طريق محمد بن عبد الرحمن ان عمر بن عبد العزيز حين استخلف ارسل الى المدينة يلتمس عهد النبي صلعم في الصدقات فوجد عند آل عمرو بن حزم فذكره واخرج مثل هذا ابو داود من طريق الزهري عن سالم مرسلا باللفظ فاذا كانت احدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون ؛

باب در زکوۃ بقر

در کمتر از سی گاو خود ہیچ صدقہ نیست زیرا کہ اموال مسلمین معصوم بعصمت اسلام ست حلال نشود مگر بدلیلی کہ صالح نقل از این عصمت معلومہ بضرورت دینیہ باشد ، در سی گاو زکوۃ ست بحدیث معاذ بعثني رسول الله صلعم الى اليمن وامرني ان اخذ من كل ثلثين من البقر تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة و این نزد احمد و اہل سنن و ابن حبان ست و صححه والدارقطني والحاكم و این حدیث مقتضی آنست کہ در شصت گاو دو تبیعہ بود و در ہفتاد یک تبیع و یک مسنہ و بعدہ چندانکہ بیفزاید فریضہ دران بہمین حساب باشد زیرا کہ از سی گاو بیک تبیعہ و از چہل بیک مسنہ امر کردہ و در روایت احمد و بزار از حدیث معاذ آمدہ کہ اہل یمن بروی عرض کردند کہ از ما بین چہل و پنجاہ و ما بین شصت و ہفتاد و ما بین ہشتاد و نود بگیرد معاذ گوید چون بمدینہ آمدم آنحضرت صلعم را خبر کردم فرمود ازما بین ہا زکوۃ نگیرد زعم کرد کہ در اوقاص فریضہ نیست ؛ ؛ ؛

باب در بیان زکوۃ غنم

در کمتر از چہل گوسفند زکوۃ نیست اگرچہ بست و نہ باشد بدلیلی کہ گذشت مگر در حدیث انس آمدہ الا ان يشاء

ربها و این امر دیگر ست غیر فریضه و در چهل یک گوسفند ست تا بست و یکصد و چون بیفزایند دو گوسفند ست تا دو صد و در زیاده بران سه گوسفند تا سه صد پس در هر یکصد یک و این در حدیث انس ست و در حدیث ابن عمر که نزد احمد و ابو داود ست و ترمذی تحسینش کرده باین لفظ آمده که در زیاده بر سه صد هیچ نیست تا آنکه بچهار صد برسد و چون غنم بسیار شوند در هر یکصد یک گوسفند باشد و ظاهر از ادله اعتبار سوم اکثر حول ست در زکوة انعام چه شتر و چه گاو و چه گوسفند زیرا که در ابل و غنم لفظ سائمه آمده و حدیث لیس فی البقر العوامل صدقة ضعیف ست و وارد در بعض مقوی وارد در بعض ست و ایجاب زکوة در انعام مقترن بسائمه بودن آمده و اصل آنست که از مال متوسط بستانند نه معیب و درین باب حدیثها آمده و لفظ هرمه و درنه و مریضه و شرط لئیمه وارد شده و فرموده ولکن من وسط اموالکم فان الله لم یسألکم خیره و لم یامرکم بشره و این نزد ابو داود و طبرانی بسند جید از حدیث عبد الله بن معاویه آمده ولکن اگر مالک خواهد از خیر اموال دهد که این افضل ست و با وجود امکان عین اخراج جنس جائز نیست مگر نزد عدم وجود عین واجب در ملک مزکی و گذشت که در اوقاص که میان دو فریضه باشد هیچ زکوة نیست لحدیث انس اذا کانت سائمة الرجل ناقصة من اربعین شاة فلیس فیها شیء وهو فی الصحیح و لحدیث معاذ امرنی ان لا آخذ فیما بین ذلك الخ همچنین در دیگر احادیث آمده که لا شیء فی کذا حتی تبلغ کذا و این تصریح ست بعدم وجوب در اوقاص ولکن این نفی وجوب تا انجاست که اوقاص ست نه آنکه بنصاب رسد که آن دم اخراج زکوة واجب باشد

باب در بیان زکوة پیداوار زمین

معتبر در زکوة ما اخرجت الارض نصاب ست و آن پنج وسق باشد و این ثابت ست بدلیل صحیح متلقی بالقبول از جمیع طوائف اسلام مابین عامل به و متاول له و حدیث لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة در صحیحین و غیرهما از ابی سعید آمده و این حجت ظاهر ست در عدم زکوة در کمتر از پنج وسق و هر که قائل ایجابش در قلیل و کثیر نبات ارض ست باحادیث مصرحه بعشر در مسقی بسماء و عیون و نصف عشر در مسقی بنضح وی غیر مصیب ست بنا بر آنکه بر عام عمل کرده و خاص را ترک نموده با آنکه واجب جمع میان هر دو ست و بناء عام بر خاص امر متفق علیه ائمه اصول ست تا آنکه مخالف این اصل در فروع اگر علم بخاص ندارد آتی از قبیل تقصیر ست و هر که مثل این حکم جاهل باشد چه قسم مجتهد می تواند شد و اگر خاص را دانسته عمل نکرده پس حجت بر وی قائم ست بدلیل صحیح و واجب اخراج زکوة از من

نزد احمد است اگر پنج وسق یا زیاده باشد و در ایام نبوت و زمن صحابه هرگز بگوش نخورده که در ما یخرج من الارض اعتبار حول کرده باشند بلکه نزد کمال نصاب بهنگام احصاد زکوتش می برآوردند و دال ست بر شصت صاع بودن وسق حدیث ابی سعید نزد احمد و ابن ماجه مرفوعاً بلفظ الوسق ستون صاعا و این را شواهد ضعیفه ست و احادیث وارده در نبودن زکوة در خضراوات بعضش مقوی و شاهد بعض ست پس صالح تخصیص عمومات وارده درین باب باشد همچو حدیث فیما سقت السماء العشر و نحو آن و همچنین احادیث وارده در عدم وجوب زکوة مگر در چهار جنس که بر و شعیر و تمر و زبیب ست بمجموع خود منتهض ست از برای عمل و چون تزکیه بعد از حصاد و دیاس شد پس زکوة مئون خارجه که حصاد و دیاس جز بدان تمام نگردد واجب نیست و نمیرسد که مئون حرث و سقی و بذر و نحو آن برآرد زیرا که درین باب چیزی در ایام نبوت و در مابعد آن ثابت نشده آری اگر پیداوار زمین کمتر از بذر یا بقدر بذر ست زکوة دران واجب باشد بنابر عموم ادله مصرحه بوجوبش در ماخرج من الارض لیکن لابد ست از بلوغش بحد نصاب و ادله صحیحه مثل حدیث ابن عمر که در صحیح ست مصرح اند بآنکه در مسقی بنضح نصف عشر ست و مثل اوست حدیث جابر در صحیح بلفظ و فیما سقی بالسانیة نصف العشر نووی گفته و این متفق علیه ست و اگر یابیم که گاهی مسقی بنضح ست وگاهی بمطر پس اگر بر وجه استوا است واجب سه ارباع عشر باشد و این قول اهل علم ست ابن قدامه گفته خلافی اندران معلوم نیست و اگر یکی اکثر ست حکم اقل تابع اکثر باشد نزد احمد و ثوری و ابی حنیفه و در یک قول شافعی وگفته اند که بتقسط می باید گرفت ابن حجر گفته محتمل که اگر هر فصل جداگانه باشد بحسابش گیرند و ابن القاسم صاحب مالک گفته العبرة بما تربه الزرع ولو کان اقل و در خرص عنب و تمر احادیث آمده که حجت بدان قائم ست بلکه در صحیحین از حدیث ابی حمید ساعدی آمده که خود آنحضرت صلعم حدیقه زنی را خرص و اندازه کرد و در حدیث قصه ست ولکن این خرص مقید ست بحدیث اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع و این نزد احمد و اهل سنن ست و ابن حبان و حاکم تصحیحش کرده اند و خرص بعد از صلاح و طیبت باشد بدلیل حدیث عائشه که آنحضرت صلعم عبد الله بن رواحه را نزد یهود خیبر میفرستاد تا خرص نخل کند حینی که طیب گردد قبل از آنکه بخورده آید بهمین خرص بگیرند و بدهند اخرجه احمد و ابو داود و هرچه بدفعات می برآید خرصش هر دفعه کنند و نزد کمال نصاب زکوتش بگیرند و احتیاج رب المال بسوی بینه بر نقص بعد از خرص باشد اگر سبب خفی ست و اگر ظاهر ست چنانکه آفتی بثمره رسیده پس قول قول اوست در میکه مدعی نقص شود و در همچو آفت آن نقص معتاد نبود و ثابت از آنحضرت صلعم در مثل نخل و عنب فرستادن خارص بود چنانکه احادیث بدان وارد شده و بیان کیفیت حمل نیامده که

سعاة تا آنحضرت میرسانیدند یا ارباب اموال وچون رجوع باد لهٔ داله بر آنکه ارباب اموال مخاطب بتسلیم ودفع آن بسوی رسول خدا صلعم اند بکنیم تسلیم مطلوب از ایشان متوقف باشد بر ایصال آن بسوی وی صلعم از ایشان وبعد ازانکه مالک بحصاد ملک خود پرداخت وقبض واحرازش کرد اگر تلف شد بتفریط وی باوجود قدرتش بر حفظ آن محصود محرز پس ضامن زکوة آن بقدر تلف بحسب غالب امر باشد واگر تفریط از وی نیست ضمان نبود و واجب اخذ عین ست پستر جنس پستر قیمت بنرخ حال زیراکه دلالت ادله بر وجوب زکوة در عین ست وچون عین تلف شد عدول بسوی جنس اقرب الی العین ست از قیمت چه غالباً جنس شی موافق عین باشد ونزد انعدام جنس قیمت ست واین غایت چیزی ست که بدان تخلص از واجب زکوة ممکن بود وجنس الجنس کامل نباید کرد چه اعتبار نصاب در هر جنس علحده ست پس هرکه زعم کند که چون پنج وسق از دو جنس حاصل شد زکوة بران واجب گردید وی دلیل بیارد ومعتبر تمر با فضله وخلاف آن در ایام نبوت بگوش نرسیده وهمچنین حکم ارز وعدس ست نزد کسیکه دران وجوب می بیند واعتبار حصاد ازان جهت ست که تعلق وجوب بنصاب باشد وقدر نصاب جز بعد از حصاد شناخته نمیشود ونیز انچه از زمین برآمده مادام که بر زمین ست معرض جوائح وآفات سماویه وارضیه ست اگر قبل حصاد دران زکوة واجب شود ایجابش قبل از ثبوت وتقرر ملک باشد همچنین ضمان نیز جز بعد از ثبوت وتقرر ملک نبود واحادیث وارده در زکوة عسل اگرچه منقطع وضعاف ست لیکن بعضش مقوی بعض باشد پس منتهض گردد از برای احتجاج واستیفاد این بحث در شرح منتقی ست ونزد ترمذی نصابش در ده زق یک زق آمده

باب در بیان مصرف زکوة

اگر همه اصناف مصارف یافته شوند هر صنف مستحق زکوة از مجموع حاصل باشد بامر امام یا بامر قائم مقام وی ومقتضای آیه که لام دران افادهٔ تملیک میکند ومؤید اوست حدیث زیاد بن حارث نزد ابو داود بلفظ ان الله لم یرض بحکم نبی ولا غیره فی الصدقات حتی حکم فیها هو فجزاها ثمانیة اجزاء فان کنت من تلک الاجزاء اعطیتک وحدیث اخذ از اغنیاء ورد در فقراء منافی مصرف هشتگانه نیست که آیه بدان تصریح کرده بنا بر آنکه محمول ست بر آنکه در محلی که ازانجا زکوة گرفته شده جز فقراء دیگری یافته نشد وچون غیر فقراء موجود باشند آنهارا دران حق باشد همچو فقراء فیجمع بین الادلة بهذا واشتراط فقر در جمیع اصناف خلاف ظاهر قرآن وخلاف ثابت فی السنة ست لقوله صلعم لا تحل الصدقة لغنی الا فی سبیل الله او ابن السبیل او جار فقیر یتصدق علیه

يهدي الشاوية عولك اخرجه احمد ومالك في الموطا والبزار وعبد بن حميد وابوداود وابويعلي والبيهقي
والحاكم وصححه من حديث ابي سعيد ودر لفظی از ابی داود وابن ماجه چنین آمده لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة
لعامل عليها او رجل اشتراها بماله او غارم او غاز في سبيل الله او مسكين تصدق عليه فاهدى
منها لغني وفقير عبارت از کسی ست که غنی نباشد مذکور در کتب لغت از صحاح وقاموس وغیرهما همچنین ست ولیکن
در معرفت معنی فقر حاجت بمعرفت معنی غنی ست وغنی کسی ست که مالک نصاب باشد زیرا که آنحضرت صلعم امر کرده
که زکوة از اغنیاء بگیرند ودر فقراء بر گردانند پس کسی را که از وی اخذ زکوة میرود بغنی وصف کرده وفرموده غنی را
صدقه حلال نیست پس فقیر کسی ست که مالک نصاب نباشد واختلاف مذاهب در حد غنی در شرح منتقی مذکور ست
از انجمله حدیث سهل بن حنظله ست نزد احمد وابوداود وابن حبان وصححه قال قال رسول الله صلعم من سأل
وعنده ما يغنيه فانه يستكثر من النار قالوا يا رسول الله ما يغنيه قال قدر ما يعشيه ويغديه
واز انجمله حدیث ابن مسعود ست نزد احمد واهل سنن وترمذی تحسینش کرده ولفظ قیل یا رسول الله وما يغنيه
قال خمسون درهما او حسابها من الذهب واز انجمله ست حدیث ابی سعید قال قال رسول الله صلعم من
سال وله قيمة اوقية فقد الحف واين نزد احمد وابوداود ونسائی ست باسنادیکه رجالش ثقات اند ودرین باب
حدیثها ست ولکن مخفی نیست که مورد این احادیث درباره حرمت سوال ست نه در تحریم زکوة اینقدر ست که رسول
خدا صلعم نامش غنا نهاده پس واجد این مقدار غنی باشد وصحیح شده که غنی را حظی در زکوة نیست ومیان این احادیث
جمع باین طریق باشد که اکثر مقدار برگیرند که آن پنجاه درهم ست ووجود ملبوس ومنزل وواقی از حر وبرد وسلاح
مخرج مرد از وصف فقیر نیست وآنحضرت صلعم وخلفاء راشدین همواره صرف در فقرا میکردند با آنکه هر یکی از
ایشان شئ محتاج اليه میداشت واین معلوم ست در آن شکی نیست ومنجمله آن مستثنا دفاتر علمیه ست از برای عالم زیرا که
در غالب حال مصلحت عامه او اندران ست واما مسکین پس در صحیحین وغیرهما از حدیث ابی هریره مرفوعا آمده که ليس
المسكين الذي يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذي لا يجد غنا
يغنيه ولا يفطن له فيتصدق عليه ولا يقوم فيسأل الناس ودر لفظی از صحیحین از حدیث وی این ست
انما المسكين الذي يتعفف اقرؤا ان شئتم لا يسألون الناس الحافا واین حدیث مفید آنست که مسکین فقیر ست
لقوله لا يجد غنا يغنيه با زیادت تعففش از سوال مردم وباین قید میان هردو فرق حاصل شد وقول باستواء
هردو یا فوقیت واعلویت مسکین بر فقیر مندفع گردید چه معلوم ست که در تعفف وعدم تفطن بحالش زیادت حاجت

وعظم ضرورت ست ودال ست بر تفارق هر دو وفی الجمله حدیث اللهم احینی مسکینا با آنکه از فقر تعوذ کرده و
استکمال نصاب از یک جنس منع نیست زیرا که آنحضرت صلعم از مجموع اموال که منجمله آنها یکی زکوة ست یکی از صحابه
انصباء کثیره می بخشید چنانکه در حدیث صحیح ست که عباس را آنقدر دراهم عطا کرد که از حمل آن عاجز آمد و عمر رض بن خطاب
چون گفت که این را بافقر تر از من صرف کن فرمود ما جاءك من هذا المال وانت غیر مشرف ولا سائل فخذه
وما لا فلا تتبعه نفسك واین در صحیحین وغیره هماست وظاهر این امر آنست که هر چه از اموال خدا بیاید گو انصباء
متعدده باشد بگیرد وبپذیرد وخلفاء راشدین ومن بعدهم الوف کثیره میگرفتند ونزد احمد ست باسناد صحیح که
یکی را آنحضرت صلعم از شاء صدقه گوسفندان بسیار میان دو کوه داد وثابت شده که سلمه بن صخر را فرمود نزد صاحب
صدقه بنی زریق برو واو را بگو که ترا از ان صدقه بدهد وعمل والی مسلمین در زکوة وجز آن صحیح بلکه واجب ست اگر
طلب کند گو در بعض امور غیر عادل باشد چه وی در طاعت خدا مطاع ودر عصیانش عاصی ست چنانکه در حدیث صحیح آمده
لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق وفرمود انما الطاعة فی المعروف هذا ما تقتضیه الادلة وهو اوضح
من شمس النهار ولیس بید من خالفه شیء یصلح للتمسك به وعامل بر صدقه را گرفتن عماله جائز ست بقدر
فرض امام یا سلطان وزیاده بران ناروا است ونزد عدم فرض اجرت بمقدار عمل بگیرد نه زیاده زیرا که مسوغ اخذ
زائد نیامده آری اگر والی زیاده بر اجرت عملش ارزانی دارد گرفتنش جائز باشد زیرا که امر صرف زکوة بدست او ست
ووی عامل را از یاده بر اجرتش داده پس او را اخذ آن درست باشد ولکن عامل را گرفتن هدیه جائز نیست بحدیث
من استعملناه علی عمل فرزقناه رزقا فما اخذ بعد ذلك فهو غلول ولاسیما چون مقصود بدان رشوت یا توصل
بسوی مسامحت شان در بعض واجبات باشد وحدیث ابی حمید ساعدی در قصه ابن اللتبیه مفید عدم جواز اختصاص عامل
بچیزی از هدایای مهدیه بسوی اوست نه مفید عدم جواز قبول هدیه وسعاة در زمن نبوت نازل بر دیار ارباب زکوة
میشدند وآنحضرت صلعم ارباب اموال را حکم بارضاء سعاة واحسان با آنها می نمود چنانکه احادیث کثیره بران مشتمل ست
آری اگر ارباب اموال از ضیافت سعاة ممتنع شوند یا از مقدار ضیافت تجاوز نمایند از زکوة بجو رند چنانکه عماله ایشان
هم از مال زکوة باشد واهل اموال را فروختن مال که بمقدار زکوة ست جائز نیست باقی مال هر کی را اختیار ست اگر
خواهند بفروشند وبقدر زکوة باقی دارند وآنحضرت صلعم تالیف رؤساء عرب که اسلام خالص حاصل نداشتند
واقع شده چنانکه حدیث بخاری بلفظ ولکنی اعطی اقواما لما اری فی قلوبهم من الجزع والهلع واکل اقواما
الی ما جعل الله فی قلوبهم من الغنی بران دلالت دارد وثابت شده که هر یکی را از سفیان بن حرب وصفوان

بنی امیه وعیینه بن حصین واقرع بن حابس یک صد ابل داد وهمچنین صد شتر بعلقمه بن علاثه بخشید و این رسم ست
فرمود انما فعلت ذلک لأتألفهم پس تالیف یکی شریعت ثابته ست که قرآن بدان آمده ومولفة القلوب را
یکی مصارف ثمانیه گردانیده وسنت مطهره بدان وارد شده واین بخاص بامام ست بلکه رب المال را چنانکه
وضع زکوة در دیگر مصارف میرسد همچنان او را وضع زکوة در مولفة القلوب نزد عدم امام هم روا ست چه اینها
از انواع مصارف ثمانیه اند وهذا واضح ظاهر آری اگر امام موجود ست امر صرفش بدست وی باشد
لکن امام را با وجود قوت ید وبسط امر ونهی ووجود انصار واعوان نزد حاجت نمیرسد که بتالیف پردازد چه علت
این تالیف خشیت ضرر از کسی بر اسلام ومسلمین یا رجاء اصلاح حال ونصرت ست واذ لیس فلیس وچون غرض
جواز تالیف حاصل نگردد رد وش جائز باشد زیرا که وی درینحال مولف نیست که مصرف زکوة باشد وظاهر آیه
ثبوت نصیبی از زکوة در عتق رقاب ست اگرچه بشرای آن رقاب وعتقش باین نصیب باشد واتصاف بایمان کافی ست
وهمچنین غارم یعنی قرضدار را دران نصیبی هست زیرا که یکی از مصارف مذکوره در قرآن ست واشتراط فقر دران
غیر ثابت بکتاب وسنت ست بلکه او را دادن انصباء کثیره که بدان قضاء دین خود کند جائز ست آری اشتراط عدم
معصیت صحیح باشد زیرا که معاصی خدا مصرف زکوة نیست ونه متقوی بر انتهاک محارم عز وجل درخور این صرف ست
وجمله مصارف یکی غازی ست بحدیث لا تحل الصدقة لغنی الا فی سبیل الله الخ واین سنت دال ست برآنکه صرف
باین صنف با وجود غنا روا ست وفقر دران شرط نیست واشتراطش در غازی وغارم ونحوهما تفرد رای بحت ست
وغازی را میرسد که این را در جهاد وسلاح ونفقه ورواحل صرف نماید اگرچه انصباء کثیره بود خصوصا مجاهدی که
شجاعت واقدام داشته باشد احق از مومن ضعیف ست ودر صرف فضله نصیب رقاب در مصالح حدیث ابو مؤمل
آمده وآن نزد بیهقی ست بلفظ اعینوا ابا مؤمل فاعین ما اعطی بکتابته وفضلت فضلة فاستفتی
فیها رسول الله صلی الله علیه وسلم فامره ان یجعلها فی سبیل الله وحدیث ام معقل اسدیه درین باب که نزد احمد واهل
سنن ست در سندش رجلی مجهول ست ودلالت بر مطلوب ندارد واگرچه در طریق دیگر بلا مجهول آمده وابن السبیل نوعی
از هشت انواع ست ودر قرآن ذکرش آمده ونصیب وی از زکوة آنقدر ست که بوطن خود برسد ومعتبر احتیاج
اوست در سفر گو در وطن غنی باشد وهرچند وام میتواند گرفت چه وی بجز حاجت مصرف زکوة گشته واین امور
بروی واجب نیست پس حق مفروض خود بستاند گو انصباء بسیار باشد آری اگر از سفر برگردد آنچه گرفته ست
باز پس دهد زیرا که سببی که بدان مستحق اخذ شده بود باقی نماند وبعد از فراغ بوطن اگر فضله بماند در مصرف زکوة

صرف سازد زیراکه خودش درین حین مصرف آن نمانده و نزد وجود جمله اصناف در همه با تجزیه زکوة بکند الا
بعض احوج از بعض باشد احوج را بجسب رای خود زیاده دهد لاسیما فقرا و مجاهدین را و اگر جز بعض یافته نشود
صرف در موجود نماید اگرچه یک صنف باشد و اگرچه از چند وجه مستحق بود چنانکه فقیر غارم مجاهد باشد که در نصوص
او را از نصیب هر صنف بهره رسد بنا بر تعدد اسباب موجوده در وی چه بر وی صادق ست که وی فردی از
افراد هر صنف ازین اصناف ست و حدیث عمر بن الخطاب که اسپی در راه خدا داد و خریدنش خواست و آنحضرت
صلعم ازان نهی فرمود و گفت لا تعد فی صدقتك وان اعطاكه بدرهم دال بر عدم جواز ارجاع صدقه
متصدق علیه ست کما ثبت فی الصحیحین وغیرهما و هرکه دعوی کند که وی از اجزاء ثمانیه ست قولش مقبول باشد
بحدیث فان کنت من تلك الاجزاء اعطیتك و حدیث قبیصه که در مسلم درباره عدم حلت سوال بلفظ ورجل
اصابته فاقة حتی یقول ثلثة من ذوی الحجا من قومه لقد اصابت فلانا فاقة معارض آن نیست زیراکه
ورودش درباره جواز مسئله محرمه با دله صحیحه ست نه در جواز سوال صدقه کسی که مصرف زکوة ست که او را حق خود
خواستن میرسد و داخل زیر ادله تحریم سوال نیست و اما حرمت سوال پس احادیث وارده در تحریمش بیش ازان ست
که این مختصر گنجایش آن میتواند کرد و بعضی ازان مطلق و بعض مقید آمده و آن مقیده ست حدیث من سأل
وله قیمة اوقیة و حدیث ما یغدیه او یعشیه و در بعض پنجاه درهم یا ذهب بحساب آن آمده و از انجمله
این حدیث ست که لا تحل المسئلة الا لثلاث لذی فقر مدقع او لذی غرم مفظع او لذی دم موجع
اخرجه احمد وابو داود وغیرهما و احادیث مطلقه محمول ست برین مقید پس سوال حرام باشد بر هر کس مگر بر اینکسان
و دادن زکوة بکافر حلال نیست زیراکه آیه مشتمله بر مصارف زکوة خاص بمسلمین ست کافر در انها داخل نباشد و تشریع
صدقه از برای مواسات شخص متصف بوصف این اوصاف از اهل اسلام ست نه از برای مواسات اهل کفر بلکه
ما مامور یم بمقاتله کفار تا آنکه در اسلام در آیند یا جزیه دهند و متعبد هستیم باغلاظ و تشدید نمودن بر آنها و عدم
موالات و محبت آنها و همین ست حکم اطفال ایشان که در دار کفر اند و ادخال کافر التاویل زیر حکم کافر التصریح
ناشی از تعصباتی ست که نه از داب اهل ایمان باشد و مجرد دعوی ست که جز قال و قیل دلیلی بران نیست و آنحضرت
صلعم که تالیف کرده کسی را کرده که در اسلام در آمده لیکن رسوخش در وی نبوده نه آنکه بتالیف کفار حربی پرداخت
و استثناء فاسق با آنکه منجمله مسلمین ست بی دلیل ست بلکه اگر یکی از اصناف مذکوره در آیه باشد منع او از نصیب
وی ستم باشد و در کتاب و سنت آنچه صالح استدلال برین منع باشد وارد نشده آری اغنیا را حصه در ان نیست

مگر کسانیکه رسول خدا صلعم آنهارا استثنی ساخته وقد تقدم وهمچنین حرام ست زکوة بر هاشمیین بنابر ادله که بتواتر
معنوی رسیده اند بر تحریم زکوة بر آل محمد صلعم وتکثیر مقال وتطویل استدلال درهمچو مقام چندان سودمند نباشد
در دلیل الطالب علی ارجح المطالب کشف غطا ازین مسئله کرده شد وحرمتش بر موالی ایشان بحدیث ابی رافع مولی
رسول خدا صلعم ست ان رسول الله صلعم قال ان الصدقة لاتحل لنا وان موالی القوم من انفسهم واین نزد
احمد واهل سنن ست ترمذی وابن حبان وابن خزیمه تصحیحش کرده اند وکذلک از هاشمی بهاشمی نارواست وهو الحق
بنابر عموم ادله وحدیث ابن عباس در جوازش که نزد حاکم ست در سندش بعض مجاهیل ومتهمین اند چنانکه ذهبی در
میزان ذکر کرده پس بحجت نشاید بلکه هاشمی عامل را هم نصیبی ازان نیست چنانکه حدیث فضل بن حارث که وی
وفضل بن عباس نزد آنحضرت صلعم رفتند وگفتند ما را برین صدقه امیر کن یا انچه از منفعت بمردم میرسد ما را
نیز برسد وانچه مردم بتو میرسانند ما هم برسانیم فرمود این صدقه لائق محمد وآل محمد نیست بلکه اوساخ مردم ست
بران دلالت دارد واین نزد مسلم وغیرهما ست پس ثابت شد که عامل بر زکوة را از بنی هاشم اخذ عماله نمیرسد و
مولفه ایشان در منع از اخذ زکوة اولی تر از عامل ست زیراکه عامل اجرت خود بر عمل میگرفت ومولفه را خود
کدام عمل بر صدقه حاصل نبوده ست که بسبب آن میتواند ستاند پس تالیفش از مال زکوة حلال نباشد بلکه او را از
غیر صدقه بدهند آری اگر بحالت اضطرار رسیده باشد گرفتنش نسبت باکل میته بهتر ست وچون قادر بر قضا گردد
ادا نماید واما ماعدای زکوة وفطره وکفارات پس اگر لفظ صدقه که در احادیث آمده متناول فطره وکفارات ست
پس حکمش حکم زکوة باشد واگر نیست پس دلیل بر تحریم نبود واما این تعلیل که اوساخ مردم ست پس صدقه نفل نیز وسخ
مردم ست باآنکه اسم صدقه بران صادق باشد ودر شرح منتقی ذکر خلاف در تحریم صدقه نقل کرده فلیرجع الیه
وجائز ست گرفتن چیزی که ایشان را دهند مادام که ندانند که آن عطیه صدقه ست بنابر آنکه الانسان بتحریم چیزیکه علم
یا ظن بحرام بودن آن ندارد متعبد نیست ولکن طریق ورع معروف ست آنحضرت صلعم را چون طعام می آوردند ازان
می پرسید اگر گفتند که هدیه ست میخورد واگر گفتند که صدقه ست نمیخورد وبه الاسوة وفیه القدوة للناس
خصوصا قرابته واهل بیته ودر صحیحین آمده که دو زن آنحضرت صلعم را پرسیدند که صدقه دادن بازواج
وایتامی که در کنار من اند مجزی ست یا نه فرمود شما را دو اجر ست اجر قرابت واجر صدقه وظاهر آنست که این
صدقه فرض بود ولهذا سوال از اجزای آن واقع شده چه صدقه نفل بر رحم مجزی ست وایضا ترک استفصال
از آنحضرت صلعم دال ست بر عدم فرق در حکم میان صدقه فرض ونفل وبخاری وغیره از حدیث ابی سعید روایت

کرده اند که زینب زن عبدالله بن مسعود را نزد سوالش از صدقه ارشاد کرد که زوجک وولدک احق من تصدقت علیهم پس بر تقدیر تسلیم احتمال درین حدیث ترک استفصال از آنحضرت صلعم دلیل ست بر عدم فرق میان صدقهٔ فرض ونفل وهمچنین حدیث معن بن یزید که نزد بخاری وغیره ست بلفظ لک ما نویت یا یزید ولک ما اخذت یا معن ودرینجا هم استفصال واقع نشده که این صدقه نفل ست یا فرض ومؤید اوست ادلهٔ وارده در ترغیب صدقه بر ذوی الارحام همچو حدیث ابی ایوب مرفوعا ان افضل الصدقة علی ذی الرحم الکاشح اخرجه احمد ومثل آن از حدیث حکیم بن حزام آمده ودر حدیث سلمان بن عامر ست از آنحضرت صلعم که الصدقة علی المسکین صدقة وهی علی ذی الرحم ثنتان صدقة وصلة اخرجه احمد والترمذی وحسنه وابن ماجة والنسائی وابن حبان والدارقطنی والحاکم ودرین باب ست از ابی طلحه وابی امامه ولفظ صدقه مشتمل صدقهٔ فرض ست چنانکه مشتمل بر صدقهٔ نفل ست وانچه از بعض صحابه آمده معارض این ادله نمی تواند شد زیرا که اجتهاد صحابه ست وهرکه دعوی اجماع بر منع صرف زکوة در اصول وفصول کرده پس این دعوی یکی از ان دعاوی ست که صحت ندارد ومخالف موجود ست ودلیل قائم وهرکه زکوة بغیر مستحق داد اگر دانسته داده ست مال را در مضیعه نهاد وبروی اعادهٔ آن لازم ست بر هر حال واگر نادانسته داده ست ومنکشف شد که مصرف زکوة نبود پس حدیث ابو هریره در صحیحین وغیرهما درباره وقوع صدقه بدست سارق وبار دیگر بدست زانیه وباز بدست غنی دلیل ست بر قبول آن وهمچنین حکایتش آنحضرت صلعم از مردی از بنی اسرائیل کرده ودر ان دلالت ست بر قبول صدقه نزد وقوع در غیر مصرف با جهل وظاهر صدقهٔ مذکوره اعم ست از انکه فریضه باشد یا نافله واهل علم در اجزاء صدقهٔ فریضه اختلاف دارند در فتح الباری گفته فان قیل ان الخبر انما تضمن قصة خاصة وقع الاطلاع فیها علی قبول الصدقة برؤیا صادقة اتفاقیة فمن این یقع تعمیم الحکم قلت ان التنصیص فی هذا الخبر علی رجاء الاستعفاف هو الدال علی تعدیة الحکم فیقتضی ارتباط القبول بهذه الاسباب انتهی **فصل** هیچ شک وشبه نیست درآنکه امر زکوة بدست رسول خدا صلعم بود وسعاة را میفرستاد تا زکوة بگیرند وآنانکه بر آنها زکوة واجب ست بآنها امر میکرد که زکوة بسعاة بدهند واطاعت ایشان نمایند ومسموع نشد که در ایام نبوت کدام کس یا اهل کدام قریه زکوة خود را بغیر اذن نبوی صرف کرده باشند واین امری ست که هرکه معرفتی بسیرت نبویه وسنت مطهره دارد جحود آن نمیکند ومنضم ست باین امر توعد بر ترک ومعاقبت باخذ شطر مال وعدم اذن بارباب اموال بکتم بعض اموال از قابضان زکوة بعد از انکه ذکر اعتداء سعاة کردند واگر صرف اموال بدست ایشان می بود اذن میداد ونیز او تعالی در کتاب عزیز جزوی

از مال برای عامل صدقات مقرر کرده پس قول بولایت زکوة بسوی ارباب اموال مسقط مصرفی از مصارف زکوة ست که حق تعالی در قرآن کریم بتصریحش پرداخته و معارضهٔ این امر که اوضح تر از شمس النهار ست بآنکه خالد بن ولید ادرع و اعتد خود در راه خدا حبس کرد پس بر تقدیریکه این حبس او از زکوة باشد نبود مگر باذن رسول خدا صلعم و لهذا آنحضرت صلعم این را معلوم داشت و معلوم ست که خالد جز از این تحبیس اجزاء آنرا از زکوة از رسول خدا صلعم اخذ کرده چه مثل آن جز از شرع و اذن شارع برب المال از برای صرف که در حکم قبض زکوة از وی ست نمیتوان دانست و بر تقدیریکه مراد آن باشد که این ادرع و اعتاد را در راه خدا حبس کرد پس هر که بوقف اخص املاک و احب آن نزد خود بامزید احتیاج بسوی آن در تقرب الی الله بپردازد از وی بعید مینماید که زکوة ندهد و درین صورت دران دلالت بر مراد قائل بمعارضه نیست و اما ابن جمیل که آنحضرت صلعم را خبر منع او از زکوة کردند و آنحضرت صلعم فرموده ما ینقم ابن جمیل الا انه کان فقیرا فاغناه الله پس درین قصه نیز معارضهٔ ما تقدم نیست زیرا که درین ذم وی اعظم دلالت ست بر تحریم منع و دران ذکر صرف زکوة در مصارفش نیست و آنحضرت صلعم تقریرش بران کرده و همچنین معارضه بقصهٔ ثعلبه بن حاطب بی وجه ست زیرا که او تعالی از وی اخبار بنفاق فرموده و لهذا آنحضرت صلعم از قبض زکوة از وی ممتنع شد بعد ازانکه آورده بود و همچنین خلفاء راشدین از گرفتن زکوة ازان مرد باز ماندند و بالجمله درین مقام آنچه دال ست بر آنکه امر زکوة بدست ارباب زکوة ست در زمن نبوت هیچگاه نیامده و بعد ازین تقریر ثابت شد که هرچه امرش بدست نبوت بود آن امر بعد از رسول خدا صلعم بدست دیگر ائمه ست که بعد از وی صلعم باشند و دال ست بران حدیث ابن مسعود در صحیحین و غیرهما بلفظ ان رسول الله صلی الله علیه و آله قال انها ستکون بعدی اثرة و امور تنکرونها قالوا یا رسول الله فما تامرنا قال تؤدون الحق الذی علیکم و تسألون الله تعالی الذی لکم و مسلم از حدیث وائل بن حجر آورده که شنیدم رسول خدا صلعم را میفرمود و مردی او را می پرسید که اگر باشند بر ما امرا که منع کنند حق ما و بخواهند ما را حق خود فرمود اسمعوا و اطیعوا فانما علیهم ما حملوا و علیکم ما حملتم و درین باب حدیثها ست و ازینجا دانسته باشی که حق وجوب دفع جمیع انواع صدقات و زکوة ست بسوی امام مگر آنکه رب المال را اذن صرف دهد که درین صورت او را صرفش جائز باشد و مراد بامام کسی ست که امر و نهی او دران بلده که رب المال انجاست نافذ باشد زیرا که این زکوة منجملهٔ اموال الهی ست که در مصارف مصالح صرف میشود و منجملهٔ آن دفع از عباد و بلاد ست و اگر امر امام دران جهت نافذ نیست عاجز باشد و لکن اگر صحیح الولایة ست و معتد بهم از مسلمین تابع او شده اند طاعتش بر هر که دعوتش بوی رسید

واجب ست و منجمله طاعت ست آنکه نصرتش بکنند و امری که بدست اوست بوی بسپرند و بروی لازم ست که بجهات
اهل آن جهت بایستد و دشمنها از ایشان تا تواند دور گرداند و از اخذ زکوة از اغنیاء ایشان و صرفش در فقراء
ایشان کما امر بذلک رسول الله صلعم زبون نگردد و در حکم اذن ست انچه از حال بسیاری از ائمه معلوم ست که صرف
زکوة را در مصارفش باهل علم سپرده اند و این تفویض همچو عادت ایشان گردیده ست گویا بمنزله اذن ست اگرچه
صریح اذن بدان واقع نشده و عدم امام موجب عدم ثبوت حق امام که بر ذمه ایشان باشد نیست چه زکوة فریضه
از فرائض شرع و رکنی از ارکان اسلام ست بر ذمه کسی که منتهی تخلص از زکوة بدادن آن بامام یا باذن امام یا
بکسیکه مصرف زکوة ست بحکم خدا نزد عدم امام واجب ست و ولی نائب مجنون و صبی ست در اخراج آن زیراکه
این هر دو صالح اخراجش نیند و قرآن کریم تصریح کرده ست بالملاء و ولی از طرف کسیکه قادر بر املا نیست و ولی را
صرف آن زکوة بر جان خود روا ست زیراکه وی مالک نیست بلکه متصرف از طرف مالک ست همچنین وکیل را جائز ست
که زکوة از طرف موکل برآرد و بر جان خود با تفویض صرف کند اگر مصرف اوست و چون نیت بتقدم و تاخر و مقارنت
صحیح ست پس کسیکه اخراج زکوة بغیر امر مالک کرده مجزی باشد از مالک ضمان ساقط گردد و هر حیله که از برای اسقاط
واجب آمی یا تحلیل محرم شرعی نصب کنند باطل ست هیچ مسلمان را کردن آن جائز نیست و نه تقریر فاعلش بران
بلکه انکارش بنا بر آنکه منکر ست واجب باشد و حیل اسقاط زکوات غالبا از قبیل همین تحلیل حرام ست و شبیه ست
بحیله اصحاب سبت و از مشتبهات نیست آری تحیل از برای خروج از مأثم چنانکه در خذ بیدک ضغثا فاضرب به
ولا تحنث در قرآن کریم آمده و چنانکه در حد مریض بضرب عثکول نخل در حدیث شریف وارد گشته جائز و از حلال
بین ست بخلاف تحیل در وقوع در مأثم باسقاط زکوة که فریضه از فرائض اسلام و رکنی از ارکان دین مبین ست
و میان هر دو تحیل تفاوت ما بین السماء و الارض باشد و اگر یکی را بر فقیری وام ست و وی این وام را در زکوة
بوی باز گرداند مانعی از آن نیست و من ادعی ان ثم مانعا فعلیه الدلیل و احادیث و آثار کثیره از صحابه
درباره دادن زکوة بامام آمده عدل کنند خواه جور پس رب المال بدفع زکوة بسوی امراء جور از حقی که بر ذمه او
واجب شرعی بود بری میگردد و این دفع از تمام طاعت اوست بحق ایمه که بکتاب و سنت متواتره ثابت ست
پس قول بعدم اعتدادش مجرد شک و وسوسه ست و مقتضی آن جز عدم اشتغال بسنت مطهره نیست چه وجوب
دفع زکوة بسعاة گو جائر و ستمگار باشند با دله ثابت شده و حصول برات بتسلیم آن بآنهاست و هر که زیاده
بر مقدار زکوة رسانیده او را نزد انکشاف حال استردادش میرسد و تعجیل زکوة جائز ست بحدیث علی که عباس

از انحضرت صلعم در باره تعجیل صدقه خود قبل از حولان حول پرسید وی را رخصت داد واین نزد احمد واهل سنن وحاکم وبیهقی ست ودارقطنی که دران اختلاف ذکر کرده قادح در احتجاج نیست ووجوب زکوة از عین منافی این رخصت نباشد زیراکه جمع ممکن ست بحمل حدیث تعجیل بر اخراج زکوة از عین که دران نزد کمال حول زکوة واجب شده ست واز ادله این رخصت ست روایت بیهقی از علی علیه السلام که آنحضرت صلعم فرمود انا کنا احتجنا فاستلفنا من العباس صدقة عامین ابن حجر گفته رواتش ثقات اند مگر آنکه در وی اختلاف ست وابوداود طیالسی از حدیث ابی رافع باین لفظ آورده ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لعمر انا کنا تعجلنا صدقة مال العباس عام الاول وآنکه در احادیث صحیحه آمده که زکوة از اغنیا گیرند وبر فقرا همان بلد برگردانند پس حمل سعاة زکوة مقبوضه را بسوی رسول خدا صلعم منافی آن نیست زیراکه مصرف زکوة هشت ست ورد در فقرا بلد از برای سهم فقرا از زکوة بود نه از غیر آن با آنکه حمل بعض نصیب فقرا نیز منافات با رد در فقرا ندارد چه میتواند کرد که فقرا بلد ببعض نصیب مستغنی شوند یا از بیشتر غنی باشند یا در اهل بلد مستحق صرف یافته نشود وبهذا تعرف الجمع بین الاحادیث

ویتضح لك عدم التعارض بینها

باب در بیان فطره

احادیث صحیحه ثابته در صحیحین وغیرهما دال اند بر آنکه آنحضرت صلعم زکوة فطر را فرض ساخت ودر احادیث خارجه از صحیحین آمده که صدقه فطر واجب ست بر هر مسلمان ودر بعض احادیث صحیحین باین لفظ وارد شده که امر رسول الله صلعم بصدقة الفطر پس در وجوبش خود هیچ شك وشبه نیست وآنکه قیس بن سعد گفته امر کرد ما را رسول خدا صلعم بصدقه فطر قبل از آنکه زکوة فرود آید وچون زکوة نازل شد نه امر کرد ونه نهی وما آنرا بجامی آریم اخرجه النسائی قادح ما نحن فیه نیست زیراکه در اسنادش راوی مجهول ست بحجت نمی ارزد وبر تقدیر تسلیم دران دلیل بر نسخ نیست زیراکه امر اول کفایت میکند حاجت تجدید حکم نباشد وابن منذر وغیره نقل اجماع بر وجوب صدقه فطر کرده اند در فتح گفته در نقل این اجماع نظر ست چه ابراهیم بن علیه وابو بکر بن کیسان گفته اند که ان وجوبها نسخ انتهی ولکن مخفی نیست که این هر دو کس از زمرۀ متکلمین در نسخ نیند ونه قول ایشان درخور اعتداد ست ولکن از اشهب مروی ست که این صدقه سنت موکده ست وهو قول بعض اهل الظاهر وابن اللبان من الشافعیة وادله صحیحه راد بر ایشان ودافع قول اینها ست واما آنکه وقت وجوبش از فجر اول شوال ست

پس حدیث ابن عباس بلفظ فرض رسول الله صلعم زکوة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين فمن اداها قبل الصلوة فهي زكوة مقبولة ومن اداها بعد الصلوة فهي صدقة من الصدقات اخرجه ابو داود وابن ماجة والدارقطني والحاكم وصححه دال برانست که بعد از نماز زکوة فطر نیست بلکه صدقه از صدقات تطوع ست وکلام در زکوة فطر ست پس بعد از نماز مجزی نباشد ودر صحیحین از حدیث ابن عمر آمده کان رسول الله صلعم امر بزكوة الفطر ان تؤدى قبل خروج الناس الى الصلوة واما مقدارش پس در صحیحین وغیرهما از حدیث ابن عمر آمده که فرض کرد رسول خدا صلعم زکوة فطر را از رمضان یک صاع از تمر یا یک صاع از شعیر بر عبد وحر وذکر وانثی وصغیر وکبیر از مسلمین ودر حدیث ابی سعید ست نزد بخاری ومسلم وغیرهما که می آوردیم زکوة فطر صاعی از طعام یا صاعی از جو یا صاعی از تمر یا صاعی از اقط یا صاعی از زبیب وایجاب اخراجش بر منفق عبد ظاهر ست واز مال صبی ومجنون ولی او برآرد وزوجه اگر مالدار ست خودش از مال خویش بیرون آرد واگر زن وکودک ودیوانه را مال نیست پس ظاهر عدم وجوب ست تو قریب کبیر که قریب دیگر منفق اوست پس وجهی از برای ایجابش بران منفق نیست ودر سند حدیث امر رسول الله صلعم بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن يمونون که نزد دارقطنی وبیهقی ست از روایت ابن عمر ونزد بیهقی ست از حدیث علی علیه السلام مقال ست حجت بدان قائم نمیگردد ومقوی انچه در عبد ذکر کردیم حدیث ابی هریره ست مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر اخرجه مسلم ودر بخاری بدون استثنا آمده وادله مذکوره مفید آنست که معتبر وجود قوت یوم حاضر ست هر که آنرا بازیادت یا بدون فطره برآرد وهر که جز قوت یک روز نیابد بروی فطره نیست چه اگر آنرا برآرد محتاج بنفقه آن روز شود ومصرف فطره گردد وچون وجوبش بر غنی وفقیر معلوم شد پس تعریف غنا وفقر همانست که پیشتر گذشت وایجابش بر فقیر مستلزم آن نیست که قوت یوم خود برآرد ودر شرح منتقی ذکر کرده که احادیث وارده در بودن فطره نصف صاع از حنطه بمجموع خود منتهض ست از برای احتجاج وجماعتی از صحابه بدان رفته چنانکه ابن منذر وابن حجر باسانید صحیحه حکایتش کرده اند ومتعین آنست که فطره از چیزی برآرد که رسول خدا صلعم نامش برده چنانکه ظاهر احادیث وارده در تعیین فطره از اطعمه همین ست واگر مانعی از اخراج عین عارض شود قیمت قدر فطره مجزی باشد زیراکه ممکن از وی همین ست وانچه در امکانش نیست بروی واجب نباشد ومصرف این فطره فقرااند وولایت در صرف آن کسی راست که فطره بروی ست ودلیل دال برآنکه ولایتش بدست امام ست نیامده وعموم انما الصدقات للفقراء

صالح تمسک نیست ورنه لازم آید که مصرف صدقهٔ تطوع هم همان اصناف هشتگانه باشد وولایت دران امام را بود ولا قائل بذلک واجزاء صدقهٔ واحده در جماعت وبالعکس صحیح ست چه ولایتش اوراست پس صرفش درانچه اقرب بسد فاقهٔ فقرا باشد بدون تفریق غیر نافع مجزی ست ؛ هرچند وقت اخراج این صدقه پیش از نماز ست مگر در بخاری از ابن عمر آمده که صحابه یکدو روز پیشتر میدادند پس در تعجیل بهمین قدر اقتصار می باید کرد وآنکه اجماع سلف بر جواز تعجیل محکی ست حملش بر همین قدر تعجیل خوب ست واین مستفادست از حدیث فمن اداها قبل الصلوة فهي صدقة مقبولة چه مراد قبلیت قریبه ست نه بعیده که منافی حدیث انها طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساکین باشد وسقوطش از مکاتب ظاهر ست زیراکه وی متصف بوصف متوسط میان عبد وآزادست نه حر خالص ست ونه عبد خالص ونص نیامده مگر در فطرهٔ عبد وگو وارد از آنحضرت صلعم تناول چیزی پیش از برآمدن از برای نماز ست چون بجا آورد فعل مشروع گردد خواه افطار مقدم بر اخراج فطره باشد یا متاخر ازان

کتاب الخمس

شرایعت حقه وارد ست بعصمت اموال عباد وعدم حل چیزی ازان مگر بطیبت نفس عباد وخلاف آن از بیابان اکل مال مردم بباطل باشد ودر کتاب وسنت ثابت شده که حق تعالی صید بحر وبر را از برای بندگان خود حلال ساخت نخست پس هرچه را از دریا ودشت صید کنند حلال وداخل در املاک ایشان ست همچو سائر محللات وایجاب خمس دران یا اقل واکثر ازان جز بدلیلی که صالح تخصیص ادلهٔ قاضیه بعصمة اموال باشد واز اصل معلوم بضرورت شرعیه نقل کند پذیرا نشود بلکه سبب این ایجاب جز توهم دخول صید زیر عموم کریمهٔ واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه نیست واین توهم فاسد وتخیل مختل ست باآنکه نقل اجماع کرده اند که مراد باین آیه مال کفارست نزد ظفر مسلمین بر آنها آری در حدیث صحیحین وغیرهما مرفوعا آمده که در رکاز خمس ست ولکن در تفسیر رکاز اختلاف ست مالک وشافعی گویند دفین جاهلیت ست وابوحنیفه وثوری گفته که معدن ست وشافعی تخصیص کاز بذهب وفضه کرده وجمهور گویند مختص باین هردو نیست واین مختار ابن المنذر ست وچون این مبحث لغوی ست پس در تفسیرش رجوع بلغت می باید کرد بنابرآنکه حقیقت شرعیه دران ثابت نشده در صحاح گفته الرکاز دفين الجاهلية كانه ركز في الارض ركزا واین مقتضی آنست که رکاز خاص بدفن جاهلیت ست واما صاحب قاموس پس در رکاز چنین گفته هو ما ركزه الله تعالى في المعادن اي احدثه كالركيزة ودفين اهل الجاهلية وقطع الذهب والفضة والمعادن

انتهی وظاهرش آنست که انچه او تعالی در کانها آفریده رکازست اگرچه غیر ذهب وفضه بود وانچه در کان زر و
سیم از پاره های ذهب وفضه یافته شود رکاز باشد وصاحب نهایه گفته رکاز نزد اهل حجاز کنوز جاهلیت ست
که مدفون باشد در زمین ونزد اهل عراق معادن ست ولغت محتمل هر دو قول ست زیراکه هر یکی ازین هر دو مرکوز
یعنی ثابت در زمین ست بعده گفته والحدیث انما جاء فی التفسیر الاول وهو الکنز الجاهلی انتهی وتصریح ست
بآنکه ورود حدیث در کنز جاهلی ست واهل لغت بران اتفاق کرده اند پس برهمان اقتصار می باید کرد زیراکه باین تفسیر
مدلول حدیث صحیح ست وما عدایش محتمل پس حمل حدیث بران نتوان کرد اگرچه مدخلی در اشتقاق داشته باشد وبرین
تقدیر وجوب خمس جز در دفین جاهلیت نبود ومؤید اوست حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان رسول
الله صلی الله علیه وسلم قال لرجل فی کنز وجده فی خربة ان وجدته فی خربة جاهلیة او قریة غیر مسکونة
ففیه وفی الرکاز الخمس وان وجدته فی قریة مسکونة او طریق معروفة الخ وازینجا شناخته باشی که وجهی
از برای ایجاب خمس در مستخرج از بحر هیچ جواهر ونحو آن ودر مستخرج از معادن ونحو آن نیست بلکه وجوبش در کنز ی
از کنوز جاهلیت ست فقط وبر تقدیریکه رکاز متناول زیادت بر دفین جاهلیت باشد واحتجاج بمحتمل تسلیم کنیم شامل
زیادت بر معدن زر وسیم نخواهد بود پس در مشک وعنبر ودُر ویاقوت وزمرد وصدف ونحل وحطب وحشیش و
عسل ونحو آن خمس واجب نباشد قسم دوم غنیمت در حرب ست واین امر متفق علیه ست چنانکه قرطبی حکایتش
کرده وگفته اتفاق کرده اند برانکه مراد بقوله تعالی انما غنمتم من شیء فان لله خمسه الآیه مال کفارست چون
اهل اسلام بدان ظافر گردند وغیر واحد از اهل علم حکایت این اجماع کرده اند وادله کتاب وسنت دران اوضح
از هر واضح واجلی از هر جلی ست واما حرب بغاة مسلمین پس ادله بعصمت اموال ایشان بنابر تکلم بکلمهٔ اسلام
وقیام بارکان آن وارد شده واموال ایشان حلال نباشد مگر انچه دلیلی ناقل ازین عصمت بران دلالت کرده باشد
پس هر که چنین دلیل صافی از شوب کدر بیارد فبها ونعمت وهر که ستوه آید ونیارد وی را باید که در جائی که او تعالی
انجا واقفش ساخته بایستد ودست وزبان وخامهٔ خود را از کلام در انچه نه از شان ومکان اوست وخدا بدان
اذنش نداده باز دارد ونیست فرق در میان مغنوم از کفار در اراضی ودر جز آن وآنکه برای استثناء ماکول ضرورست
که دلیلی صالح اخراجش از عموم غنائم بیاید وآنکه آمده که صحابه باکل ما یکفی من الطعام ونحوه می پرداختند صالح
این معنا نیست چه محتمل که ابعاد قسمت باشد یا از نصیبشان از غنیمت محسوب گردیده ودر حدیث جراب شحم مغنوم در
خیبر چیزی نیست که ارشاد نبوی این احتمال بر کند وهو ثابت فی الصحیح قسم سوم خراج ومعامله ماخوذ از اهل ذمه ست

اما خراج و معامله پس ارض این هر دو از ارض مغنومه از کفار ست و دران خمس باشد بنا بر آنکه بغنیمت بدست آمده و آنچه ازان از جنس خراج و معامله گیرند آن امر دیگر ست و رای غنیمت زیرا که این زمین بعد از تخمیسش یا بمسلمانان قسمت پذیرد و هر واحد را از ایشان گذاشتن آن زمین حصه خود در دست اهل زمین بر خراجی که ادا نمایند کنند یا معامله که قرارش دهند میرسد و این فائدهٔ زمین او ست که در ملکش در آمده چنانکه بشرا و میراث در ملکش می در آید و هم او را میرسد که آن زمین حصهٔ خود در دست اهل آن نگذارد بلکه دران چنانکه خواهد تصرف کند از بیع وجز آن و اگر این زمین غنیمت قسمت نپذیرفته ست و غانمین رضا داده اند که حاصلش میان ایشان مشترک باشد پس درینصورت بر ایشان خمس نیست زیرا که وجوب خمس در اهل ارض بود و ایشان را حاصل زمین ست زمین را و اما جزیه و سائر آنچه از سائر اهل ذمه ستانند پس عدم خمس دران معلوم ست زیرا که وضع جزیه بر اهل ذمه بر ابر تامین و عصمت دما و اموال ایشان ست و اینها از غنیمتی که در حرب بتاراج آید نیست حاصل آنکه ایجاب خمس درین هر سه چیز بلا دلیل و رای مستقیم ست و ازینجا شناخته باشی که خمس نیست مگر در غنیمت از کفار و در رکاز و ما عدا ایش مجرد دعاوی ست که بر هانی از معقول و منقول بران نبوده ست

فصل

مصرف خمس همان ست که در آیهٔ کریمه ذکرش بوده اول او تعالی و دران شش مذهب ست که در تفسیر فتح البیان ایراد کرده ایم و احسن اقوال و اقرب آنها بسوی صواب آنست که سهم خدا موکول بنظر امام ست در امور یکه از شعائر دین و مصالح مسلمین ست صرفش سازد دوم سهم رسول صلعم و آن بعد از جناب رسالت از برای امام مسلمین ست بلا شک و شبه بنا بر وجوه دالة دال بر آنکه آنچه حق تعالی از برای رسول مقرر کرده آن از برای کسی ست که والی امور مسلمین ست بعد از وی صلعم و لکن بر وی وضع آن در موضعش واجب ست و لهذا آنحضرت صلعم میفرماید مالی مما افاء الله علیکم الا الخمس و الخمس مردود علیکم و اگر امام موجود نباشد بکسی رسد که از مسلمانان صلاحیت داشته باشد و در مواضعش بنهد سوم اولی القربی و سلف را دران اختلاف ست بعض گفته اند مراد همه قریش اند و نزد بعض بنو هاشم و بنو المطلب و نزد بعض خاص بنی هاشم و حق آنست که بنی المطلب را نصیبی از خمس هست چنانکه در صحیح ثابت شده که آنحضرت صلعم ایشان را از خمس حصه داد و تعلیلش چنین فرمود که انما نحن و بنو المطلب شیء واحد و میان اصابع شریف خود تشبیک فرمود و این دلیل ست بر آنکه ایشان را در سهم ذوی القربی نصیبی هست چنانکه بنی هاشم راست و اما آنکه ذکر و انثی و غنی و فقیر دران برابر اند پس این امر مفوض بر نظر امام عادل ست که عامل بثابت در شریعت و موثرش بر غیر او باشد چهارم یتامی و نصیب ایشان از خمس منصوص کتاب عزیز ست پنجم مساکین و ابن السبیل و او تعالی خود متولی قسمت ایشان در کتاب عزیز گردیده ما را نمیرسد که تقیید کلامش بمجرد

خیال و رائی بحت خود بکنیم و آنچه آنحضرت صلعم درین باب چیزی ثابت نشده که آنرا مقید و مخصص کتاب گردانیم
پس آنچه گفته اند که سهم یتامی و ابن السبیل و مساکین در ذوی القربی صرف کرده شود بعید از حق و مخالف نصوص
قرآنیه ست همچنین دلیلی بر ترتیب نیست بلکه یتامی مهاجرین و انصار و ابناء سبیل ایشان همگنان بهره ازین سهوم
ثلثه دارند و وجوب این خمس از عین مال مغنوم ست بنا بر ظاهر قرآن که انما غنمتم من شيء فان لله خمسه پس
خمس را در مغنوم واجب کرده و این منصرف بسوی عین اوست پس از غیر آن مجزی نباشد و گذشت که نیت
در همه جا فرض ست و هیچ عمل بدون آن راست نیاید والامر اوضح من ان یحتاج الی تطویل في کل باب من
الابواب **فصل** خراج و معامله با کفار در ارض مغنوم جائز ست و ابقار آنها بران زمین خراجا و معاملةً
مقتضی عود زمین در املاک ایشان نیست آنحضرت صلعم با اهل خیبر مصالحه کرد بر آنکه شطر ثمارش برای آنها باشد
و فرمود نقرکم علی ذلک ما شئنا و این در صحیحین و غیر هماست و امام عادل را که ناظر در مصالح مسلمین ست میرسد
که آنچه دران مصلحت بیند درباره اراضی بکند مگر بروجهی که عاملین فی الارض را مضر بود و وضع من قبل امام مانع
امام از زیادتی که مصلحت مقتضی آن باشد نیست بلکه او را رای و نظر اوست که مطابق مراد آلهی باشد پس چون
ببیند که مصلحت در نزع ارض از ایدی آنهاست نزع کند و چون بیند که اقتضای نظر در وضع آن بدست قوم
دیگرست همچنان کند و این قول که بر وضع سلف نیفزاید بی وجه ست جز مجرد ایجاب تقلید آخر باول و اهمال نظر
در مصالح و مفاسد یکه باختلاف زمان و مکان و اشخاص مختلف می گردد و دلیلی بران نیست و این درباره ارض
منتزعه از ایدی کفار بجهادی ست که حق تعالی بر مسلمانان واجب کرده و اما زمینی که از دست بغاة کشیده
و برآورده شده پس حکمش نه حکم این زمین ست بلکه آنرا همچو ارض مغنومه از کفار داشتن از باب تشهی و حکم بهوی
و تلاعب بدین ست نه از وادی شرع مبین و تکفیر تاویل فاقره از فواقر اسلام ست که بهیچ اصل برنمیگردد و مبتنی
بر کدام عقل و نقل نیست ولا یغتر بمثلها الا جاهل او متعصب و کلاهما لا یستحق الکلام معه و بالجمله
ارض بغاة را در حکم ارض مغنوم از کفار داشتن کار مقصرین مروجین شبه مرخصین اموال معصومه ست و تصرف
کردن در ارض مغنومه فی الجهاد بفروختن آن بدست کفار یا غیر ایشان یا تقسیم نمودنش بر مسلمانان غانمین جائز
و همچنین اگر اقتضای نظر تخریب دور و تغییر رسوم اموال و قطع اشجار و تطویر انهار باشد بکند چه بسیارست که
غلبه کفار بر انها و نزعش از ایدی مسلمین غالب بر ظن میگردد و چنانکه بسیار اتفاق می افتد که گاه غلبه کفار را باشد
و گاه مسلمین را همچنین تخصیص بعض غانمین نه بعض دیگر نزد مصلحت رواست آنحضرت صلعم مهاجرین را خاص کرد

بارض بنی النضیر بنا برآنکه اموالی که بدان زندگانی می توانند کرد نداشتند و تا غله زمین پخته نگردد خراج از ان
نمیتوان گرفت زیراکه قبل از ادراک غله خوف جائحه ست پس در گرفتن محصولش ظلم بر عمال ارض باشد مگر آنکه
میان آنها و میان او مواطاة باشد بر آنکه این خراج در سال یا در وقت حصول غله بدهد خواه زمین مزروع کنند
یا نکنند و غله پخته شود یا نشود که درین صورت این معامله همچو اجارهٔ نفس زمین میگردد و کشتکاران آنرا از برای خود
اختیار کرده و بدان رضا داده اند ورنه امر یکه بوضع جوائح آمده عام ست و بموت و فوت کشتکار ساقط نمی شود
زیراکه زمین باقی ست و وضع خراج بران زمین بوده نه بر اشخاص و همچنین ساقط نمی شود بفروختنش بدست مسلم و باسلام
آوردن کسیکه این زمین بدست اوست آری گرفتن خراج از زمین غیر مزروع ظلم ست امام و مسلمین را اخذ آن حلال نیست و
حکم معامله حکم خراج ست زیراکه معامله بر حصه از غله باشد و چون غله نخست و آفتی برباد رفت امام و غیر او را از
مسلمانان جائز نیست که از آنها چیزی بگیرند مگر بقدریکه از جائحه سالم مانده و گذشت که در خراج و معامله خمس نیست
و آنچه از اهل ذمه بستانند جزیه باشد که بدست خویش بخواری بدهند چنانچه معاذ را امر فرمود که از هر حالم یکدینار
بستاند و این نزد احمد و اهل سنن ست و حاکم تصحیحش کرده و دران میان غنی و فقیر و متوسط فرق نکرده و امام امیر را سد
که اگر مصلحت در زیادت بیند بیفزاید یا کم کند مگر بدون ستم چنانچه در بخاری ست که ابن ابی نجیح مجاهد را گفت
حال اهل شام چیست که بر ایشان چهار دینار ست و بر اهل یمن یکدینار گفت این زیادت بنا بر یسار اهل شام ست
و لفظ حالم مقید آنست که از غیر حالم نستانند و از اموال اهل ذمه جز گرفتن جزیه نیامده و آنچه از بعض صحابه واقع
شده حجت بدان غیر قائم ست لاسیما در مثل اموال معاهدین که دربارهٔ شان در سنت مطهره آمده که ظالم ایشان
را الجنت نشمد بالجمله قول باخذ چیزی از اموال اهل ذمه علاوهٔ جزیهٔ متقرره دلیلی از کتاب و سنت و اجماع و قیاس
ندارد بلکه بنایش بر غیر اساس از مجرد رای بحت ست و مصالحهٔ نبویه با اهل بحرین که مجوس بودند چنانکه در صحیحین ثابت
شده و مصالحه با اکیدر دومه و با اهل نجران همه از باب جزیه بود که بر مقداری از ان با ایشان مصالحه فرموده و دران
جز جزیه اخذ مال دیگر مروی نشده و این دلیل ست بر آنکه امام را مصالحه بر جزیه میرسد و آنچه از تجار اهل حرب میگیرند
این هم جزیه ست زیراکه در مقابلهٔ تامین شان در بلاد مسلمین و حقن دماء شان گرفته شده و جز جزیه چیز دیگر نیست و امام
را میرسد که تاجران اهل حرب را اذن دخول در بلاد مسلمین از برای تجارت ارزانی دارد و اگر بیند که دران مصلحت ست
و اما آنکه از ایشان آنقدر بگیرد که ایشان از تجار ما می ستانند و اگر نمی ستانند فلا پس این نیز مفوض بر نظر ائمه ست
چه در گرفتن از ایشان با آنکه از تجار مسلمین نمیگیرند مؤدی بانزال ضرر بتجار اسلام ست حاصل آنکه بر امام متبصر

عادل که عارف بموارد و مصادر شریعت حقه ست مصلحت از مفسده مخفی نمی ماند فله نظرة المطابق للصواب
العائد علی المسلمین بجلب المصالح و دفع المفاسد و ساقط نمی شود این جزیه بموت و فوت مگر بسقوط شرائع
و مسلمانان وفا بامان کرده اند پس مستحق چیزی باشند که در مقابله اش بر ایشان مقرر کرده بودند لا شك في
ذلك آری اگر مسلمان گردند همه ساقط شود زیراکه این ماخوذ بنا بر کفر شان بود و چون اسلام آوردند موجب
اخذ نماند والاسلام یجب ما قبله و ولایت این همه اموال بدست امام ست زیراکه در عصر نبوت بدست رسول
خدا صلعم بود و بعد ازان بدست خلفاء راشدین و این مفید آنست که امرش بسوی ائمه ست و اخذ آن نزد
عدم امام امر واضح ست زیراکه گرفتنش واجب شرعی ست و بر مسلمانان صرف آن در مصارف وی واجب
پس اگر امام نباشد امرش بدست کسی باشد که نهضت از برای قیام بامور مسلمین دارد کائنا من کان **فصل**
هر زمین که اهل آن مسلمان شدند طوعا یا مسلمانی آنرا زنده کرد آن زمین عشری ست و این بیّن الوضوح ست
زیراکه اراضی اهل اسلام معصوم بعصمت اسلام ست در وی جز زکوة واجبهٔ الهی چیزی دیگر واجب نیست
و هر که زعم کند که بصفت دیگر جز بین صفت گردیده وی مخالف چیزی ست که از ضرورت دینیه معلوم شده و خالی
از دو حال نیست یا جاهل ست نمیداند که چه میگوید یا متلاعب بدین ست بنا بر اغراض نفسانیه و مقاصد دنیویه
شوکانی درین مقام فرماید که احق ارض خدا باجراء احکام اسلامیه ارض یمن ست لقوله صلعم الایمان یمان و بصحت رسیده
که اسلام ایشان طوعا بغیر قتال بود نزد بلوغ بعثت نبویه بایشان فهم احق العالم بما ذکرناه و ارضهم
احق الارض بذلك و اما انچه از دعاوی فاسده و شبه داحضه از تکفیر بعض طوائف اسلام مر بعض دیگر را متجدد
شده پس راجع بدلیلی از عقل و نقل نیست بلکه مجرد شهوة شیطانیه ست که عصبیت جاهلیت اثارتش کرده فایاك
ان تغتر بشيء منها فانها حديث خرافة انتهى و آنحضرت صلعم خراج را جزیه نام کرده چنانکه در حدیث مرفوع ست
نزد ابی داود از ابی الدرداء من اخذ ارضا بجزیتها فقد استقال هجرته و این وعید وارد ست در حق
کسی که مستاجر زمین خراج گشته و آن مسلم ست پس چه قسم مسلم را حکم بر مسلمین بآنکه ارض ایشان خراجی ست و ایشان
تسلیم آن خراج که نامش رسول خدا صلعم جزیه کرده میتواند رسید و هل یجتری علی ما دون هذا من یؤمن
بالله والیوم الاخر و ابو داود از حدیث حرب بن عبد الله اخراج کرده که انما الخراج علی الیهود والنصاری
ولیس علی المسلم خراج و للترمذي من حديث ابن عباس مرفوعا لیس علی مسلم جزیة اي خراج و رواه
ابو داود ایضا و در استیجار ذمی از برای ارض عشری اختلاف ست هر که ذمی را از تملك ارض اسلامیه منع

میکند و نیز استیجار راهم منع می نماید و میگوید که تقریر اهل ذمه بران نباید و هرکه مانع نیست نزد وی استیجار آن مکروه نباشد و مصارف ما افاء الله علی رسوله من اهل القری همانست که در کریمه مذکورست و قصر آن بر امام مخالف کتاب الٰہی ست ؎

کتاب الصیام

صوم را انواع ست از انجمله یکی ماه رمضان ست صوم و افطارش بر مکلف برویت هلال و غروب مهر واجب و این معلوم ست بضرورت دینیه و اجماع مسلمین و احادیث صحیحه بدان تصریح کرده همچو حدیث صوموا لرویته و افطروا لرویته فان غم علیکم فاکملوا عدة شعبان ثلاثین یوما و مثل حدیث اذا رایتم الهلال فصوموا و اذا رایتموه فافطروا فان غم علیکم فصوموا ثلاثین یوما و احادیث درین باب بسیارست و دال ست بر اعتبار دو عدل حدیث فان شهد شاهدان مسلمان فصوموا و افطروا و این نزد احمد و نسائی ست باسناد لا باس به و حارث بن حاطب امیر مکه گفته عهد الینا رسول الله صلعم ان ننسك للرویة فان لم نره و شهد شاهدا عدل نسکنا بشهادتهما اخرجه ابوداود والدارقطني و رجالش رجال صحیح اند مگر حسین جدلی که صدوق ست و ربعی بن حراش از مردی از اصحاب رسول خدا صلعم روایت کرده که اختلاف کردند مردم در آخر روز از رمضان پس آمدند دو اعرابی و گواهی دادند بخدا نزد آنحضرت صلعم که آنها دیدند هلال را دیروز وقت عشیه پس امر کرد رسول خدا صلعم مردم را با فطار رواه ابوداود و رجالش رجال صحیح اند و در حدیث ابو عمیر بن انس آمده که رکبی آمد و شهادت داد که دیروز هلال را دیده اند پس امر بافطار کرد و آنکه صبح بمصلی بروند و این نزد احمد و اهل سنن ست و ابن منذر و ابن السکن و ابن حزم تصحیحش کرده اند و در اکتفا بشهادت واحد هم ادله آمده از انجمله حدیث ابن عمرست بلفظ ترأی الناس الهلال فاخبرت رسول الله صلعم انی رأیته فصام و امر الناس بصیامه و این نزد ابوداود و دارمی و دارقطني و ابن حبان و حاکم ست و صححاه و صححه ایضا البیهقی دیگر حدیث ابن عباس ست نزد اهل سنن و ابن حبان و دارقطني و بیهقی و حاکم بلفظ جاء اعرابي الی النبي صلعم فقال اني رایت الهلال یعنی رمضان فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال یا بلال اذن فی الناس فلیصوموا غدا و مخفی مباد که انچه دال بر اعتبار دو شاهدست دال بر عدم عمل بشاهد واحد بمفهوم عددست و انچه دال بحجت شهادت واحد و عمل بران ست دال بمنطوق ست و دلالت

منطوق اینجا از دلالت مفهوم باشد وعمل بخبر واحد واجب ست لازم جمیع مسلمین میگردد اگر عدل مقبول الشهادة
باشد وچون وارد درین شریعت مطهره صوم برویت یا اکمال عدت ست وشارع بقول خود فان غم علیکم
فاکملوا عدة شعبان ثلثین یوما زیادت ایضاح وبیانش نموده پس اینحدیث بمجرد خود دال بر منع از صوم
یوم شک ست فکیف که نهی از تقدم رمضان بیکدو روز در صحیحین وغیرهما بدان منضم گردد واگر این نه نهی ست
از صوم یوم الشک پس کلام واضح عرب را نمی فهمیم تا بغامضش چه رسد باز حدیث عمار بلفظ من صام یوم
الشک فقد عصی ابا القاسم منضم باوست واین را اهل سنن اخراج و ترمذی تصحیح وبخاری تعلیق وابن خزیمه
وابن حبان تصحیح کرده اند وابن عبد البر گفته هذا مسند عندهم لا یختلفون فیه وچون ظاهر شود که اینا
روز از رمضان ست باقی یوم امساک کند اگر خورده ست زیرا که در حدیث سلمه بن اکوع وربیع بنت معوذ آمده
که آنحضرت صلعم مردی را از اسلم امر کرد که اذان کند روز عاشورا بآنکه هر که خورده ست امساک کند وهر که
نخورده روزه گیرد واین در صحیحین وغیرهماست وروزهٔ عاشورا دران وقت واجب بود ونیز درین حدیث
دلالت ست بر آنکه نیت روزه در روز صحیح ست وهر که تبییت را واجب میگوید دلیلش حدیث ابن عمرست نزد
احمد واهل سنن مرفوعا من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له واین را ابن خزیمه وابن حبان وحاکم تصحیح
کرده اند ودر ان علتی قادح نیست مگر اختلاف در رفع و وقف ورفع زیادت ست واین ایمهٔ ثلثه تصحیح رفعش
نموده اند ونکرهٔ اینحدیث عام ست ولفظ فلا صیام له دال بر عدم صحت صوم غیر مبیت نیت ست پس حدیث
یوم عاشورا در بارهٔ کسی معمول به باشد که او را بودن این روز از رمضان منکشف نشده مگر در نهار ومیان هردو
حدیث معارضه نبود واز ینجا متضح شد که وجهی از برای تخصیص قضا ونذر مطلق وکفارات بوجوب تبییت نیست
بلکه واجب در هر صوم تبییت ست مگر در صورت مذکوره ودر صوم تطوع زیرا که وارد شده که آنحضرت صلعم بر اهل
خود می در آمد ومی پرسید که غذا هست اگر نیافت میفرمود من روزه دارم با آنکه محتمل ست که نیت از شب
کرده باشد وسوال از غذا دبنا بر آن بود که متطوع بود ومتطوع امیر نفس خودست ووقت صوم از غلس تا غروب
آفتاب ست وحجامت دران مکروه ست اگر بضعف انجامد ورنه دران رخصت ست وباین تقریر جمع میان
احادیث دست بهم میدهد بخاری از ثابت بنانی آورده که وی انس را گفت اکنتم تکرهون الحجامة للصائم
علی عهد رسول الله صلعم فقال لا الا من اجل الضعف ودار قطنی باسنادی که رجالش ثقات اند روایت
کرده که ثم رخص النبی صلعم فی الحجامة للصائم ودر صحیح آمده انه صلعم احتجم وهو صائم ووصل صوم

حرام ست زیراکه در صحیحین و غیرهما ازان نهی آمده و نهی حقیقت ست در تحریم و مواصلت آنحضرت صلعم منافی این

نهی نباشد زیراکه علتش بیان فرموده و گفته ولست کهیئتکم انی یطعمنی ربی ویسقینی ؎

لها احادیث عن ذکراك تشغلها ‌ ‌ ‌ عن الشراب وتلهیها عن الزاد

لها بوجهك نور تستضیئ به ‌ ‌ ‌ ومن حدیثك في اعقابها حادي

اذا شكت من كلال السیر واعدها ‌ ‌ ‌ روح القدوم فتحیی عند میعاد

و این مقتضی آنست که جواز خاص ست بوی صلعم بنابر علت مذکوره و اگر بر غیر او محرم نمی بود مواصلت نزد عدم

انتهاء شان نمیکرد و نمیفرمود لو مد لنا الشهر لواصلت وصالا یدع به المتعمقون تعمقهم و وطی مفسد

صوم ست و در مثل آن خلافی معروف نیست و در صحیحین و غیرهما ثابت شده که مجامع را در رمضان امر بکفاره

فرموده و در لفظ ابو داود و ابن ماجه آمده که قال له صم یوما مکانه و این زیادت بمجموع طرق مروی شده

و بعضش مقوی بعض ست و دال ست بر تحریم وطی از برای صائم صوم واجب بمفهوم قوله تعالی احل لکم لیلة الصیام

الرفث الی نسائکم و وقوع امناء اگر از سبب صائم باشد صوم باطل گردد و اگر ابتداء بشهوت یا بدین بسوی

آنچه نظر بدان جائز نیست و صائم نمیداند که این امر سبب امنا شود صومش باطل نگردد و ما هو اعظم من

اکل ناسیا و همچنین جماع بنسیان مبطل صوم نیست بلکه این شی ایرا مرزوق ست از جانب رازق و او را حکم آکل

و شارب ناسی ست و لا فرق بین مفطر و مفطر و کذلک هر که ماکول یا مشروب از فم داخل جوف نماید

روزه اش تباه گردد اگر احتراز ازان بدست او بود و این معلوم ست بضرورت دینیه بلا فرق میان مفطر و مفطر

و میان ماکول و مشروب معتاد و اگر بدون اختیار او ست خود وجهی از برای بطلان نیست زیراکه در صحیحین و غیرهما

از حدیث ابی هریرة آمده که فرمود رسول خدا صلعم من نسی و هو صائم فاکل و شرب فلیتم صومه فانما الله

تعالی اطعمه و سقاه و در لفظی از دارقطنی در ینحدیث باسناد صحیح آمده فانما هو رزق ساقه الله تعالی

و لا قضاء علیه و در لفظی از ابن خزیمه و ابن حبان و حاکم وارد شده من افطر یوما من رمضان ناسیا

فلا قضاء علیه و لا کفارة ابن حجر گفته و هو صحیح و دارقطنی از حدیث ابی سعید مرفوعا آورده من اکل في

شهر رمضان ناسیا فلا قضاء علیه ابن حجر گوید اسناده و ان کان ضعیفا لکنه صالح للمتابعة فاقل

درجات الحدیث بهذه الزیادة ان یکون حسنا فیصلح للاحتجاج به انتهی و باین رفته اند جمهور و هو الحق

و هر که مقابله این سنت برای فاسد کرده رایش بروی مردود و در وجهش مضروب باشد و اکثر مصنفین تمسک

بمقالات اصولیہ مبنی بر رای میکنند و رجوع ایشان بسوی رای بر وجہی می باشد کہ بدان آگاہی دست بہم
نمید ہد ولہذا شوکانی کتاب ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول تالیف کردہ و راقم این حروف رسالہ
حصول المامول من علم الاصول ازان تلخیص نمودہ **فصل** مسافر را در صوم رخصت ست و مرخص او کتاب سبحانہ ست
من کان مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر و در احادیث صحیحین و غیرہما از انحضرت صلعم ثابت شدہ کہ
در سفر ہم روزہ گرفت وہم افطار کرد و حمزہ اسلمی را فرمود ان شئت فصم و ان شئت فافطر واین نزد
بخاری و مسلم و غیرہماست وآنکہ لیس من البر الصیام فی السفر فرمودہ در حق کسی فرمودہ کہ بروی سایہ
کردہ بودند پس ہر کہ در صوم بہ ہیچ ضرر رسد صوم او را از بہتر نباشد وکیف کہ او تعالی رخصتش در افطار فرمودہ
و در صحیحین و غیرہما از حدیث ابن عباس آمدہ کہ برآمد انحضرت صلعم از مدینہ و با او دہ ہزار کس بودند ہم خود صائم
بود وہم آنکسان روزہ داشتند چون بکدید رسید خودش افطار کرد وآنہا نیز بکشادند وہم در صحیحین ست از حدیث
انس کہ ما سفر میکردیم ہمراہ رسول خدا صلعم پس عیب نکرد صائم بر مفطر و نہ مفطر بر صائم و درین باب حدیثہای
بسیارست وہر کہ مکرہ شد بر افطار و قادر بر دفع نیست وفعلی او را باقی نماندہ پس حکم بافطار بران بیچارۂ
بی کار بی وجہ ست بلکہ صومش باقی ست و بروی قضا نیست ومکرہ باین حد اولی از ناسی ست بآنکہ در حق
او بعدم افطار قائل شوند آری اگر در وی قدرتی بر دفع باقی ست تا آنکہ افطار نکند پس این دفع وعدم افطار
بروی واجب ست چہ اکراہ او بر افطار منکرست وانکارش واجب ہمچنین اگر کسی از وقوع ضرر در بدن یا
در مال بر عدم افطار بترسد او را افطار جائز باشد وظاہر عدم بطلان صوم اوست باین افطار و انحضرت صلعم
فرمودہ رفع عن امتی الخطا والنسیان وما استکرہوا علیہ واین حدیث را طرق ست کہ بعضش تقوی
بعض ست واین وقتی ست کہ ضرر از جہت غیر باشد واگر از طرف نفس خودش ہست بنا بر عدم قدرت بر
صوم وحدوث ضرر اگر روزہ گیرد پس او را افطار جائز باشد زیرا کہ باینمعنی در حکم مریض گشتہ و بروے
قضاست کما قال سبحانہ وتعالی من کان مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر و وجوب افطار بخشیت
تلف معلوم ست از قواعد شریعت چہ کلیات وچہ جزئیاتش کقولہ تعالی ولا تقتلوا انفسکم و اتقوا اللہ ما استطعتم
و اذا امرتکم بامر فاتوا بہ ما استطعتم وحفظ نفس واجب ست واو تعالی ما را متعبد بچیزی کہ ازان
خوف تلف نفس باشد نکردہ و در افطار در سفر کہ مظنہ مشقت بیش نیست رخصت دادہ پس بخشیت تلف
وضرر چہ قسم جائز نباشد و افطار بنا بر ضرر غیر ہمچو رضیع وجنین رواست حدیث انس بن مالک کہ نزد

احمد و اہل سنن ست بلفظ ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلوٰة وعن الحبلی والمرضع الصوم دلیل ست بران ترمذی گفته این حدیث حسن ست والعمل علی هذا عند اهل العلم وگفته ابن مالک را جزین حدیث واحد حدیثی دیگر از آنحضرت صلعم شناخته نشد و ابن ابی حاتم در علل گفته پدر را ازین حدیث پرسیدم گفت مختلف فیه ست وصحیح آنست که از انس بن مالک قشیری ست انتهی و مسمی بانس پنج کس اند این یکی از انها ست وجمهور بدلول علیه اینحدیث رفته اند واز بعض اهل علم نقل اجماع بر عدم جواز صوم حامل ومرضع نزد خوف بر جنین یا رضیع آمده وحائض ونفسا روزه قضا کنند واین امر متفق علیه اهل اسلام ست ودر عصر نبوت و ما بعدش تا این غایت بران عمل رفته واز احدی از مسلمین خلافش بگوش نرسیده جز خوارج که کلاب نار اند و لهذا عائشه صدیقه زنی را که ما بال الحائض تقضی الصیام ولا تقضی الصلوٰة گفته احروریة انتِ فرموده چه صحابه خوارج را حروریه می نامیدند بنا بر آنکه اصل ایشان از موضع حرورا بود فالعجب ممن یمیل الی هذه المقالة الباطلة متمسکا بالشبهة الداحضة ویخالف اهل الاسلام اجمع اکتع ویختار ما یذهب الیه الخوارج کلاب النار و زائل العذر را حکم صحیح ست بنا بر حرمت شهر امساک بقیه یوم کند وگذشت که بر ناسی قضا نیست و بر مفطر بعذر مرض یا سفر قضاست کتاب عزیز بران دلالت دارد و بر وجوب قضا حائض و نفسا سنت مطهره و اجماع دال ست ومجامع را در رمضان آنحضرت صلعم صم یوما مکانه فرموده وظاهر آنست که وی عامد بود زیرا که هلکت و اهلکت گفته وحدیث صالح احتجاج ست واین همه بیشتر گذشته ودر مرسل سعید بن مسیب آمده که مردی آمد وگفت ای رسول خدا افطار کردم روزی را از رمضان فرمود صدقه ده و استغفار کن و روزه بجای آن و مؤید وجوب قضاست حدیث صحیح فدین الله احق ان یقضی وحدیث من افطر یوما من رمضان من غیر رخصة لم یجزه صیام الدهر که نزد اهل سنن وغیرهم آمده منافی وجوب قضا بر عامد نیست زیرا که مراد بدان تعظیم حرمت شهر و تغلیظ معصیت افطار ست که وی کاری کرده که تلافیش ممکن نیست وظاهر آنست که خویش قضا کند واگر مرد و قضا نکرد پس در صحیح آمده من مات و علیه صوم صام عنه ولیه واما آنکه قضا در غیر واجب الصوم وغیر واجب الافطار همچو عیدین وایام تشریق وایام حیض ونفاس ست پس امر واضح ست وادله داله بر منع از صوم درین ایام ثابت ست بثبوتی که غیر مخفی ست وتعویل بر شبه داحضه داب اهل انصاف نباشد بلکه شیوه تعصب و تعسف پیشگان ست و ولا در قضا بی دلیل ست بلکه متفرقا ومجتمعا بعدد ایام افطار رواست چه هر روز عبادتی مستقل به نیت و امساک در وقت معین از فجر تا غروب ست و فاعل

بوجوب تتابع موجب صفت زائده ست بران دلیل بیارد با آنکه ادله که بدان قیام حجت میتواند شد در وجوب
این تتابع نیامده بلکه ادله وارده در عدم وجوبش انهض از ادله موجبین اوست اگرچه همه در خور حجت نیست آری
هرکه ایام قضا را متتابع آورد وی در تخلص از انچه بروی بود شتابی کرد و مبادرت بامتثال امر نمود پس باین حیثیت
میتوان گفت که تتابع مندوب ست و در آیه بایقاع قضا در همان سال یا ایجاب کفاره بر تراخی تا سال دیگر تعرض
نیست و اما هرکه افطار بعذر یا بوس کرد یا از قضاء ما افطر نا امید شد پس در صحیحین وغیرهما از حدیث سلمه بن
الاکوع آمده که چون آیه وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین فرود آمد هرکه اراده افطار میکرد فدیه
میداد تا آنکه آیه ما بعدش آمد و آنرا منسوخ نمود و ابو داؤد از معاذ نحو آن روایت کرده وفیه ثم انزل
الله تعالی فمن شهد منکم الشهر فلیصمه پس صیام را بر مقیم صحیح ثابت کرد و مسافر و مریض را رخصت داد
و کلان سال را که استطیع صیام نیست اطعام ثابت ست و ازینجا ثابت شد که آیه بنا بر تخییر میان صوم و فدیه بود
برای همه کسان باز منسوخ شد و شیخ کبیر را که روزه گرفتن نمیتواند رخصت باقی ماند و بروی فدیه واجب باشد
و حدیث ابن عباس که این آیه منسوخ نیست بلکه شیخ کبیر و زن کبیره راست که صوم نتوانند و بجای هر روز مسکینی
را بخورانند مخالف حدیث مذکور نیست زیراکه این فدیه از برای پیر مرد و پیر زال نشان داده و قولش که منسوخ
نیست غیر صحیح ست چه حق تعالی یطیقونه گفته نه لا یطیقونه و دارقطنی و حاکم از وی رضی الله عنه روایت کرده
که رخص للشیخ الکبیر ان یفطر و یطعم کل یوم مسکینا پس قول کسی که از برای کبیر غیر قادر بر صوم فدیه نمیگوید
بی وجه ست و اگر همزة الاطاقت در آیه از برای سلب که از خواص باب افعال ست از کتب لغت ثابت شود تکلف
برخیزد و تعجیل در فدیه مجزی نیست زیراکه سببش هنوز یافته نشد و همچنین ایصا بدان واجب ست بنا بر لزوم
این صوم و دین الله احق ان یقضی و کفاره اش نصف صاع ست از هر حب که باشد عوض هر روز و ظاهر
ادله آنست که ولی مامور ست بصوم از طرف میت قریب چنانکه حدیث فصومی عن امك که در صحیحین وغیرهما
در قصه زنی از ابن عباس مروی ست بران دلالت دارد و مذهب جمهور عدم وجوب صوم بر ولی ست و بعض
گفته لا یصح و سنت صحیحه ثابته راد ست برایشان و حدیث ابن عمر من مات و علیه صوم فلیطعم
عنه ولیه مکان کل یوم مسکینا با آنکه سندش ضعیف ست و صحیح دران وقف ست محمول باشد بر آنکه میت
وصیت کرد بآنکه از مالش کفاره صوم بدهند گویا از برای خود این امر را اختیار کرد و وجوبش از ولی بر خاست
و فرق در میان راس المال و میان ثلث درین کفاره مجرد رای غیر معمول به ست وجهی ندارد و تعلیق نذر

بواجب الصوم والافطار از و ادای نذر بمعصیت خداست چنانکه نذر بصوم عیدین یا ایام تشریق یا رمضان
کند پس واجب دران کفاره ست نه ادا و اگر نذر در غیر آن کرد چنانکه گفت که در روز قدوم غائب خویش
روزه نهم و اتفاقا قدوم وی در یومی از ایام مذکوره آمد پس ادایش ساقط گردد و چون ساقط شد قضا هم واجب
نگردد مگر بدلیل و دلیل نیست و چون تفریق قضاء رمضان جائز ست تفریق قضاء صیام نذر بالاولی جائز باشد
مگر آنکه ولاء را شرط کرده که درینصورت بنا بر نیت مؤثره لازم بود و معهذا اگر بتفریق گیرد نذر یکه کرده بود
بجا نیاورده باید که استیناف کند و در تسویغ آن نزد وجود عذر خود شکی نیست پس همراه آن وجوب
استیناف نبود +

باب دربیان اعتکاف

شرطش نیت ست نه صوم و هر که مدعی شرطیتش شود بروی دلیل ست زیرا که مثبت شرط متنازع فیه ست
و هر که قائل بشرطیت صوم نیست او را وقوف در مواقف منع و قیام در مقام عدم تسلیم کافی ست و در
اشتراطش چیزی از آنحضرت صلعم ثابت نشده و هرچه را مرفوع گفته اند رفعش بصحت نرسیده و آنچه موقوف
بر بعض صحابه ست دران حجت نیست و غیر قائل بشرطیت اگر تبرع بدلیل کند او را میرسد که بگوید آنحضرت
صلعم در غیر رمضان اعتکاف کرده چنانکه در صحیحین و غیرهماست و در بخاری و مسلم از عمر بن خطاب آمده که
وی گفت ای رسول خدا من نذر کرده ام در جاهلیت که شبی در مسجد حرام اعتکاف کنم فرمود اوف
بنذرك و در مسلم بجای لیلة یوما آمده لکن آنچه در صحیحین ست راجح باشد از آنچه در احد هماست و بوجه صحیح
که بدان عمل میتوان کرد صائم بودن آنحضرت صلعم در اعتکاف شوال وارد نشده و نه امر عمر بصوم بصحت رسیده
و حدیث لا اعتکاف الا بصوم موقوف بر عایشه ست چنانکه ابن کثیر در ارشاد تحقیق کرده و از ابن عباس
نزد حاکم هر دو قول آمده و تعارض روایت شده و لا حجة في قوله و چون مفهوم اعتکاف شرعی لبث در
مسجد ست پس این ماهیت جز بمسجد یافته نشود و نه در دور و اسواق و صحرا صحیح باشد و لازم باطل ست
باجماع پس ملزوم مثل آن باشد و معلم شرائع صلعم که مشروعیت اعتکاف آورده هیچگاه جز در مسجد اعتکاف
نکرد و برای امت تشریعش جز در مساجد نفرمود و اینقدر درینجا کفایت میکند و هر که زاعم باشد که
ماهیت اعتکاف در غیر مسجد هم یافته میشود بروی دلیل ست و درینصورت حاجت استدلال و احتجاج

بقوله تعالى وانتم عاكفون فى المساجد وحديث لا اعتكاف الا في مسجد الجماعة نيست ودر تقدير مدت
اعتكاف انچه صالح تمسک باشد از شارع نيامده ولبث در مسجد وبقا اندران بر يک روز وبعض آن بلکه بر يک
ساعت صادق مى آيد پس چون باين لبث نيت اعتكاف همراه باشد صحيح بود وحديث من اعتكف فواق
ناقة فكانما اعتق نسمة من ولد اسمعيل بروجهى كه صالح استدلال ميتواند شد ثابت نشده ودر بدر منير گفته
هذا حديث غريب لا اعرفه بعد البحث الشديد عنه آرى ترک وطى در اعتكاف ثابت ست بنص
كتاب عزيز ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد واجماع امت هم بران دلالت دارد وچون عدم
ترک كه فعل وطى ست مؤثر در عدم اعتكاف ست باين حيثيت ميتوان گفت كه ترکش اندران شرط ست وامثال
اگر بمباشرت باشد مفسد خواهد بود والا فلا وزوج وسيد را مى رسد كه زن وكنيز را ازين طاعت منع كند بنا بر
صحت ادله داله بر وجوب طاعت زوج وسيد عموما وخصوصا واين اعتكاف بر زن وكنيز واجب نيست تا ميتوان گفت
كه زوج وسيد را منعش از واجب نمى رسد بلكه اين هر دو اختيارى الدخول اند در اعتكاف ومخاطب اند بانچه اهم تر
ازين ست وهمچنين جائز نيست خروج از مسجد مگر از براى حاجت انسان نه از براى ديگر قرب چنانكه در صحيحين از حديث
عايشه ثابت شده كه ان النبي صلعم كان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان اذا كان معتكفا ومؤيد
اوست حديث ديگرش نزد ابوداود بلفظ كان صلعم يمر بالمريض وهو معتكف فيمر كما هو ولا يعرج يسأل
عنه ابن حجر گفته صحيح آنست كه اين خود قول عايشه بود يعنى مرفوع نيست حاصل آنكه خروج از براى حاجت
انسانى وما لا بد منه جائز ست چنانكه آنحضرت صلعم با صفيه برآمد واين در صحيحين ست بلفظ ثم قمت لا نقلب فقام
معى ليقلبني وكان مسكنها في دار اسامة بن زيد واين خروج نه مختص بوقت خاص ست بلكه در شب وروز
واول وآخر ووسط روز بنا بر حاجت برآمدن يكسان ست وچون برآيد فى الفور برگردد زيراكه تراخى خارج
از قدر حاجت مسوغه بلا وجه ست ولكن قول ببطلان اعتكاف بتراخى باطل ست زيراكه در وقت يسير هم صحيح ست
وچون بمسجد بازگشت حكم اعتكاف عود كرد وخروج حائض از مسجد بنا بر ادله داله بر منعش در مسجد باشد ومستحاضه را
در غير وقت حيض حكم غير حائض ست ودر بخارى از حديث عايشه اعتكاف بعض زنان مستحاضه وى صلعم همراه جناب
نبوت ثابت گشته وملازمت معتكف از براى ذكر مندوب ست چه وى نفس خود را از براى عبادت در مساجد
فارغ ساخته پس اگر ذكر نكند ومشتغل بقربت وطاعت از نماز وتلاوت وتفكر واعتبار نشود چه كار كند وگويا
اين وقت باين حيثيت اخص از سائر اوقات گرديده اگرچه اين كارها در همه اوقات مندوب ست **فصل**

افضل صیام صوم داؤد علیه السلام ست که یکروز روزه گیرد و روز دیگر افطار کند و از صوم دهر نهی آمده
و حدیث من رغب عن سنتی فلیس منی دال بر آنست که صیام دهر از وادی رغوب از هدی نبوی ست و فاعلش
مستحق وعیدی ست که برین رغوب وارد گشته و یکی که اخبار بصوم دهر خود کرد فرمود من امرك ان تعذب
نفسك و این نزد ابوداؤد و ابن ماجه ست مرفوعا و آنکه درباره صوم ایام بیض و شش روزه شوال آمده
که ان صیامهن کصیام الدهر منافی احادیث صحیحه وارده در نهی از صوم دهر نیست زیرا که تشبیه مقتضی جواز
مشبه به نباشد تا باستحبابش چه رسد و مراد حصول ثواب ست بر تقدیر مشروعیت صوم سه صد و شصت روز
و معلوم ست که مکلف را صیام سال تمام جائز نیست پس تشبیه را دلالت بر افضلیت مشبه به از هر وجه نباشد
و معهذا بر صوم دهر وعید شدید آمده ابو موسی مرفوعا آورده من صام الدهر ضیقت علیه جهنم
هکذا و قبض کفه و این نزد احمد و ابن حبان و ابن خزیمه و ابن ابی شیبه ست و لفظ ابن حبان بعد هکذا
و عقد تسعین ست و این را بزار و طبرانی هم روایت کرده اند در مجمع الزوائد گفته و رجاله رجال الصحیح
و این وعید از ظهور بمکانی ست که درخشان تر از آفتاب نیمروز ست و تاویلش بانچه مخالف این معنی ست تعسف
و تکلفی بیش نیست و ذهاب جمهور بسوی استحباب صوم دهر چنانکه ابن حجر حکایتش در فتح الباری کرده محل غایت
شگفت ست زیرا که صریح مخالف هدی نبوی ست و بران امر نبوی واقع نشده بلکه در صحیحین آمده کل امر لیس
علیه امرنا فهو رد و نیز از باب رغوب از سنت مطهره ست و هم از صحرای تقشف و تشدید ست که مخالف طریقه
مستقره شریعت حقه ست حق تعالی فرماید یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر و آنحضرت صلعم ارشاد میکند
یسروا و لا تعسروا و فرمود لن یشاد احد الدین الا غلبه و فرمود امرت بالشریعة السمحة السهلة
البیضاء حاصل آنکه اگر صوم دهر محرم بتحریم بحت نباشد اقل احوالش آنست که مکروه بکراهت شدیده بود و این
کراهت در حق کسی ست که از تادیه چیزی از واجبات جز صوم ضعیف نمیگردد و اگر از بعض آن زبون می افتد
پس خود شکی در تحریمش ازین حیثیت بمجرد ها نیست بدون نظر با دله متقدمه تا بنظرش چه رسد والله اعلم*

فصل در خصوص صوم رجب کدام سنت صحیحه یا حسنه یا ضعیفه بضعف خفیف وارد نشده و هر چه علی الخصوص
دران آمده همه موضوع و مکذوب یا ضعیف شدید الضعف ست و غایت انچه صالح تمسک بر استحباب صومش
باشد حدیث رجل باهلی ست که آنحضرت صلعم او را صم الاشهر الحرم فرموده و رجب از اشهر حرم ست بلا خلاف
و این حدیث را احمد و ابوداؤد و ابن ماجه روایت کرده اند و لکن دلالت بر خصوص شهر رجب ندارد و لیس تخصیص بران

روا نبود بلکه چنین می باید گفت که صوم اشهر حرم مستحب ست سیما ماه محرم بنابر ورود دلیل بر استحباب صومش
علی الخصوص چنانکه در صحیحین از حدیث ابی هریره آمده که پرسیده شد آنحضرت که کدام صیام بعد از رمضان
افضل ست فرمود شهر الله المحرم و آنکه ابن ماجه از ابن عباس روایت کرده که آنحضرت صلعم از صیام رجب
نهی کرده پس در سندش دو ضعیف اند یکی زید بن عبد الحمید دیگر داؤد بن عطا و لکن اینحدیث با وجود ضعف خود
اقوی از احادیثی ست که در استحباب صومش مروی گشته و ابن ابی شیبه در مصنف آورده که ابن عمر رضی الله
عنه کان یضرب اکف الناس فی رجب حتی یضعوها فی الجفان ویقول کلوا فانما هو شهر کان یعظمه
الجاهلیة و از زید بن اسلم آورده قال سئل رسول الله صلعم عن صوم رجب فقال این انتم من شعبان
و این مرسل ست و اما صوم شعبان پس ادله صحیحه دران آمده تا آنکه عایشه صدیقه گفته لم یکن النبی صلعم یصوم
شهرا اکثر من شعبان فانه کان یصومه کله هکذا فی الصحیحین وغیرهما و فی لفظ فیهما من حدیثها
ما کان یصوم فی شهر ما کان یصوم فی شعبان کان یصومه الا قلیلا بل کان یصومه کله و فی لفظ
فیهما من حدیثها ما رایت رسول الله صلعم یستکمل صیام شهر قط الا شهر رمضان وما رأیته فی
شهر اکثر منه صیاما فی شعبان و احمد و اهل سنن از حدیث ام سلمه روایت کرده اند که ان النبی صلعم لم
یکن یصوم من السنة شهرا تاما الا شعبان یصل به رمضان و لفظ ابن ماجه کان یصوم شعبان و رمضان ست
و حسنه الترمذی و در مشروعیت صوم ایام بیض نیز حدیثهای بسیار آمده از آنجمله حدیث ابی قتاده ست نزد مسلم
وغیره که فرمود رسول خدا صلعم سه روزه از هر ماه و رمضان تا رمضان این صیام تمام دهر ست و ابوذر را فرمود
چون روزه گیری از هر ماه سه روز پس روزه گیر سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و این نزد احمد و ترمذی وغیرهما ست
و نسائی و ابن حبان و صححه و نحو آن از حدیث ابو هریره آورده و هم نسائی روایتش از حدیث جریر کرده و ابن حجر
گفته اسنادش صحیح ست و درین باب حدیثها ست که در شرح منتقی مذکور ست و آنکه در حدیث عایشه آمده که
روزه میداشت آنحضرت صلعم از یک ماه روز شنبه و یکشنبه و دوشنبه و از ماه دیگر روز سه شنبه و چهارشنبه
و پنجشنبه اخرجه الترمذی و حسنه پس این کار بنابر مداولت میان ایام اسبوع و عدم تخصیص بعض ایام نه بعض دیگر
کرده تا از یک شهر در بعض ایام صائم باشد و از شهر دیگر در بعض ایام دیگر آری از حدیث مسلم قرشی که نزد ابو داود
و ترمذی ست استحباب صوم چهارشنبه با پنجشنبه معلوم میشود میگوید آنحضرت صلعم را از صیام دهر پرسیدم فرمود اهل ترا
بر تو حق ست روزه گیر رمضان را و آنچه متصل باوست و در هر چهارشنبه و پنجشنبه و درین دم گویا صوم دهر

گرفتی و در حدیث ابن عمرو ست که امر کرد او را بآنکه روزه دارد ہر چہار شنبه و پنجشنبه اخرجه ابو داؤد والترمذی
و اما روزه دو شنبه و پنجشنبه پس در حدیث ابی ہریره آمده که فرمود رسول خدا صلعم عرض کرده میشود اعمال عباد در ہر
اثنین و خمیس پس دوست دارم که عرض کرده شود عمل من و من صائم و این را احمد و ترمذی و ابن ماجه روایت کرده
و در حدیث عایشه آمده که تحری میکرد آنحضرت صلعم صیام دوشنبه و پنجشنبه را و این نزد اہل سنن ست و ابن حبان
تصحیحش کرده و در خصوص یوم الاثنین حدیث ابی قتاده نزد مسلم ست بلفظ قال ذلك یوم ولدت فیه و انزل علی
فیه و شش روزه بعد از فطر در حدیث ابی ایوب نزد مسلم و غیره آمده و لفظه من صام رمضان ثم اتبعه
ستا من شوال فذلك صیام الدهر و حدیث جابر درین باب که نزد احمد و غیره ست ضعیف الاسناد ست
و احمد و نسائی و ابن ماجه و بزار و دارمی از حدیث ثوبان اخراج کرده اند که آنحضرت صلعم فرموده من صام
رمضان و ستة ایام بعد الفطر کان تمام السنة من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و فی الباب
احادیث و در باره روزه عرفه حدیث ابی ایوب ست در مسلم و غیره مرفوعاً بلفظ صیام یوم عرفة کفارة سنتان
و در بعض روایات ثابته در سنن بلفظ یکفر السنة التی قبله والسنة التی بعده آمده و درین باب احادیث ست
و در نہی از ین صوم چیزی بصحت نرسیده و آنحضرت صلعم که در عرفه روزه نگرفت بنا بر اشتغال باعمال حج بود
با آنکه مجرد این ترک رافع استحباب صوم عرفه که ثابت بقول وی صلعم ست و بران اجر عظیم مرتب گشته نیست
ولاسیما یکی از ایام عشر ست که در باره آن ارشاد فرموده ما من ایام العمل الصالح فیها افضل منه فی عشر
ذی الحجة چنانکه در حدیث ثابت در صحیحین و غیرہما وارد شده و احادیث صحیحه کثیره دال اند بر مشروعیت صوم
عاشورا و نسخ وجوبش ناسخ استحبابش نیست زیرا که در حدیث ابن عباس در صحیحین و غیرہما آمده ما علمت ان
رسول الله صلعم صام یوما یطلب فضله علی الایام الا هذا الیوم یعنی یوم عاشورا ولا شهرا الا هذا
الشهر یعنی رمضان و در صحیحین و غیرہما ست از حدیث ابن عمر که اہل جاہلیت روزه میداشتند روز عاشورا
و آنحضرت و مسلمانان روزه گرفتند آن روز قبل از آنکه رمضان فرض گردد و چون فرض شد رمضان فرمود
آنحضرت صلعم روز عاشورا روزی از ایام او تعالی ست ہر که خواہد روزه نہد آن روز و نحو آن را از حدیث
ابی سفیان شیخین روایت کرده اند و در مسلم ست که چون گفته شد برسول خدا که این روز را یہود تعظیم میکنند
فرمود لان بقیت لاصومن التاسع و در لفظی از حدیث ابن عباس چنین آمده که اذا کان العام المقبل
صمنا الیوم التاسع فلم یأته العام المقبل حتی توفی رسول الله صلعم و در روایتی باین لفظ ست

صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود پس هر که خواهد که روز عاشورا روزه گیرد او را می باید که یکروز
قبل از ان صائم شود و در حدیث جابر آمده که نهی کرد رسول خدا صلعم از صوم یوم جمعه و این در صحیحین ست و هم
درین هر دو ست از ابی هریره مرفوعا باین لفظ که لا تصوموا یوم الجمعة الا وقبله یوم او بعده و این حدیث
مقید اطلاق حدیث اول ست و در صحیح مسلم تقییدش بلفظ الا ان یکون في یوم یصومه احدکم آمده
حاصل آنکه صوم یوم جمعه منهی عنه ست مگر آنکه یک روز پیش یا پس آن روزه نهد یا موافق روز صوم اینکس بیفتد
و آنحضرت صلعم بر جویریه در آمد و وی صائمه بود در روز جمعه پس بر وی تشدد کرد و فرمود دیروز روزه داشتی
گفت نه فرمود فردا روزه خواهی داشت گفت نه فرمود فافطري کما في البخاري وغیره و هم از صوم یوم شنبه
نهی آمده و این در حدیث صما ست بلفظ لا تصوموا یوم السبت الا فیما افترض علیکم فان لم یجد احدکم
الا عود عنب او لحی شجر فلیمضغه و این نزد اهل سنن و ابن حبان و حاکم و طبرانی و بیهقی ست و ابن السکن تصحیحش
کرده و گذشت جواز صومش همراه جمعه پس این نهی مقید باشد باین قید و محمول ست بران صوم نبوی یوم السبت
و متطوع امیر نفس خود ست زیرا که در صحیح بخاری وغیره آمده که سلمان ابو درداء را امر کرد بآنکه افطار کند صوم
تطوع را و این را قصه ست و در آخرش ذکر کرده که این ماجرا بآنحضرت رسید فرمود صدق سلمان
و ام هانی را گفت المتطوع امیر نفسه ان شاء صام وان شاء افطر و این نزد احمد و ترمذی و دارقطنی و بیهقی
و طبرانی ست لکن در سندش سماک بن حرب ست و در وی مقال ست و از عائشه آمده که طعامی از برای حفصه هدیه
فرستاده شد و هر دو صائمه بودند پس افطار کردند آنحضرت آمد و فرمود لا علیکما صوما مکانه یوما آخر
و این ابو داود و نسائی اخراج کرده اند و در سندش زمیل ست و در وی مقال ست و مسلم و احمد و اهل سنن
از عائشه آورده اند که آمد بر ما رسول خدا روزی و گفت نزد شما چیزی هست گفتیم نه فرمود من صائم باز روز
دیگر آمد گفتیم ما را حیسی بهدیه آمده ست فرمود بنما که من صبح کرده ام روزه دار و از ان بخورد و نسائی زیاده کرده
که فرمود انما مثل المتطوع مثل الرجل یخرج من ماله الصدقة فان شاء امضاها وان شاء حبسها
و حدیث ام هانی نزد احمد و ابو داود بلفظ شرب شرابا فناولها لتشرب فقالت انی صائمة ولکن کرهت
ان ارد سؤرك فقال ان کان قضاء من رمضان فاقضی یوما مکانه وان کان تطوعا فان شئت فاقضی
وان شئت فلا تقضی دلیل ست بر جواز افطار قاضی و بر آنکه بجایش یکروز قضا کند اگرچه در حدیث مقال متقدم ست
و لکن دلیل ست بر کسیکه قائل بعدم جواز افطار قاضی ست و در التماس لیلة القدر و تعیین آن بحث دراز و [illegible]

بازست در شرح منتقی چہل وہفت مذہب درین باب ذکر کردہ وقول بست وپنجم را ترجیح دادہ فلیرجع الی ذلک ودر مسک الختام وروضہ ندیہ وموعظہ حسنہ بران کلام بسیط کردہ ایم ؛

کتاب الحج

در حدیث ابن عباس نزد مسلم وغیرہ آمدہ کہ زنی کودکی را نزد آنحضرت آورد وگفت این را حج ست فرمود آری وترا اجرست واین دلیل ست بر ثبوت حج از برای صبی وسائب بن یزید ہفت سالہ بود کہ با آنحضرت صلعم حج کرد واین در بخاری وغیرہ ست وجابر گفتہ حج کردیم ہمراہ رسول خدا صلعم وبا ما زنان وکودکان بودند تلبیہ کردیم از طرف صبیان ورمی نمودیم واین را احمد وترمذی وابن ماجہ روایت کردہ اند ودر سندش اشعث بن سوار ضعیف ست ودر بخاری وغیرہ آمدہ کہ فرستاد رسول خدا صلعم ابن عباس را در ثقل یعنی ہمراہ سامان ووی دران زمان صبی بود ولکن حدیث ابن عباس کہ نزد حاکم مرفوعا آمدہ وآنرا صحیح گفتہ وبیہقی وابن حزم بتصحیحش پرداختہ بلفظ ایما غلام حج بہ اہلہ فعلیہ حجۃ اخری دلالت میکند بر آنکہ اگرچہ حج واقع از صبی را اجرست لکن این حج مسقط حجۃ الاسلام از وی نزد بلوغ نیست ابن خزیمہ گفتہ صحیح موقوف ست وبیہقی گفتہ محمد بن منہال متفرد ست بدان مگر حارث بن شریح متابع اوست بر رفع ومؤید رفع ست روایت ابن ابی شیبہ از ابن عباس بلفظ احفظوا عنی ولا تقولوا قال ابن عباس فذکرہ واین ظاہر در رفع ست وشاہد اوست مرسل محمد بن کعب قرظی نزد ابوداود واحمد مرفوعا بلفظ ایما صبی حج بہ اہلہ فمات اجزأت عنہ فان ادرک فعلیہ الحج ودر اسنادش متہم ست ومؤید عدم اجزاء حج از صبی ست آنچہ دربارۂ رفع قلم تکلیف از اطفال آمدہ ونیست تلازم میان ثبوت اجر از برای او وصحت حجش از حجۃ الاسلام وعبد بالغ داخل ست زیر کریمۂ ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا واستطاعت در حق او بر قول کسی ست کہ او را ہمچو سائر احرار مکلفین مالک میگوید وہمچنین اگر کسی را یابد کہ قائم بمؤنت اوست ہمچو سیدش پس این استطاعت اوست اگرچہ مالک چیزی نباشد پس اگر دلیلی بر عدم اجزاء این حج قائم شود فبہا ورنہ ظاہر اجزاء آن حج از حجۃ الاسلام ست ومطلق استنابت در حج مردود ست بحدیث زن خثعمیہ کہ از حدیث ابن عباس در صحیحین وغیرہما ست بلفظ قالت یا رسول الله ان ابی ادرکتہ فریضۃ الحج لا یستطیع ان یستوی علی ظہر بعیرہ قال فحجی عنہ ومثل آن احمد واہل سنن ہم روایت کردہ اند وترمذی تصحیحش از حدیث ابی رزین عقیلی کردہ ولفظش این ست کہ

انه اتى النبي صلعم فقال ان ابي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن فقال حج عن ابيك واعتمر و بخاری وغیره از ابن عباس روایت نموده که ان امرأة من جهينة جاءت الى النبي صلعم فقالت ان امي نذرت ان تحج فلم تحج حتى ماتت فاحج عنها قال نعم حجي ارايت لو كان على امك دين اكنت قاضية الحديث و در باره حج برادر از برادر و قریب از قریب حدیث ابن عباس نزد ابوداؤد و ابن ماجه و بیهقی ست و صححاه ان النبي صلعم سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة الحديث پس الحاق غیر قرابت بقریب صحیح نیست بنا بر فرق ظاهر و لهذا آنحضرت صلعم خثعمیه را ارايت لو كان على ابيك دين فرمود و جهنیه را ارايت لو كان على امك دين ارشاد کرد بعده فرمود فدين الله احق ان يقضى و این قول که استنابت بعذر مایوس جائز ست و نزد زوال آن حج بر آرد محتاج دلیل ست زیرا که حج از وی صحیح و مجزی واقع شده در وقتی که مسوغ استنابت بود پس اعاده آن نزد زوال عذر یعنی چه **فصل** وجوب حج بر مکلف حر بر استطاعت ست بدلیل قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا پس هر که نزد حضور وقت حج و سفر از برای آن از دیار خود بوجود چیزیکه از برای ذهاب و ایاب کافی باشد و حمل زاد و ما يحتاج اليه میتواند مستطیع بود بروی حج بنا برین استطاعت واجب ست و اگر درین وقت غیر مستطیع ست حج واجب نیست و بقاء چیزی که بدان زمان قلیل یا کثیر مستطیع گردد شرط نباشد بلکه مراد وجود نزد حضور حج ست وهذا معنى ظاهر واضح لا يحتاج الى مزيد بيان ولا تدل الاية الكريمة على غيره و مرجح خلاف در بودن حج على الفور يا على التراخي بسوی خلاف واقع در اصول در معنی ایجاب ست که آیا از برای فور ست یا تراخی و بر فور نزد استطاعت احادیث وارده در وعید برای کسیکه وجدان داشت و حج نکرد دلالت دارد اگر چه دران مقال ست لیکن مجموع طرقش منتهض ست و استدلال قائلین بتراخی با نست که آنحضرت صلعم تاخیر حج تا سال دهم کرده با آنکه فرض حج در سال پنجم یا ششم بوده على خلاف في ذلك و تفسير استطاعت مذکوره در قرآن در حدیث مرفوع انس باین لفظ آمده قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة اخرجه الدارقطني والحاكم وقال صحيح على شرطهما والبيهقي و ابن ماجه و دارقطنی از ابن عباس روایت کرده که رسول خدا صلعم فرمود الزاد والراحلة يعنى قوله من استطاع اليه سبيلا ابن حجر گفته سندش ضعیف ست و سائر احادیث وارده درین تفسیر ضعیف ست و وجه تقدیم قصاص و دین بر حج آنست که این حقوق آدمی ست شاید عارضی از موت و نحو آن عارض گردد و تقدیم نکاح بران بنا بر خشیت وقوع در معصیت ست و وجه اثم مقدم حج برین امور آنست که وی اخلال کرد بانچه تقدیمش بروی واجب بود و لکن این اثم مستلزم عدم صحت حج او نیست

وغیر قادر بر استمساک معذور از حج ست و او را استنابت قریب جائز باشد و تفسیر نبوی از برای استطاعت
منافی آن نیست زیرا که هر که بر راحله مستمسک نشود وجود راحله او را سود ندهد و همچنین خائف را بر جان و
مال خود اقدام بر انچه از ان تلف یا ضرر را در بدن و مال می ترسد جائز نیست ادلهٔ کلیه و جزئیه از کتاب و سنت
بران دلالت دارد و همچنین کفایت آمد و شد و محتاج الیه سفر و کفایت اهل و عیال تا عود چه هر که ازینها فارغ البال
نیست مضیع نفس و اهل خود باشد با آنکه وی مخاطب ست بحفظ و قیام بمؤنت اهل و هر که عادت خادم دارد
از قیام بمؤنت نفس خود عاجز ست اعتبار اجرت خادم از برای وی از کمال استطاعت باشد و حاجت
ماس ست بقائد اعمی نزد ارادهٔ حج و ظاهر آنست که عمی عذر ست از برای او از حج و وی غیر مستطیع ست اگرچه
واجد زاد و راحله و قائد باشد و قیاس حج بر نماز جماعت قیاس مع الفارق ست و هو اوضح من الشمس و
ابین من الامس و زن را از سفر بغیر محرم نهی آمده و اقل مسافت که نهی بدان مقید ست یک برید ست پس
اعتبار محرم دران واجب باشد و ورود مسافت زائده بر برید منافی آن نیست زیرا که منع از سفر بمقدار
برید دال بمنطوق ست و این ارجح ست از انچه بمفهوم خود دلالت بر جواز دارد پس زن ممنوع ست از سفر بغیر
محرم شرعا و استطاعت جز بدان تمام نیست و استطاعت شرط وجوب ست پس تمکن از محرم شرط وجوب باشد
نه شرط ادا و نیست فرق میان زن جوان و غیر او زیرا که در ادله تقیید بشابه نیامده و هذا نعرف انه لابد
من المحرم في سفر الحج وغيره و قبول زاد از ولد صحیح ست و رد آن جائز نیست با آنکه وارد شده انت و
مالك لابيك و این حدیث دلیل ست بر آنکه بمجرد حصول این زاد مستطیع میگردد و همچنین اگر او تعالی مالی بهبه
یا نذر یا جز آن بغیر منت و وحشت در دین بخشد قبولش از برای تادیهٔ فرض الهی واجب ست فاعرف هذا
ودع عنك ما يقال تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب و نحو ذلك من القواعد المؤسسة على الرأي القائل
والاجتهاد المائل فان كثيرا ما يقع الغلط في مثل هذا او المغالطة و اتکال بر کسب قریب ابتکار سوالست
که درباره آن و تزودوا فان خير الزاد التقوى وارد شده چه نفس کسب و وجود مکتسب باحال بعید و معلوم
نیست که دست بهم دهد یا نه و فرضیت حج در تمام عمر یکبار ست و این معلوم ست بضرورت شرعیه و در کریمه
ولله على الناس حج البيت دلالت جز بر مرة واحده نیست و سوال و جوابی که درین باره با آنحضرت صلعم واقع
شده و فرموده لا يجب الا مرة مزيدا ايضاحش میکند و جمیع مسلمین چه سابق و چه لاحق بران اجماع کرده اند و
مخالفی از اهل اسلام درین مقام معلوم نیست و عود مرتد بسوی اسلام توبه ست و او تعالی قابل التوب ست و عمل

عاملی را ضایع نمیگرداند و احباط را در کتاب عزیز مقید بموت علی الکفر فرموده وگفته فیمت وهو کافر
و از انحضرت صلعم بصحت رسیده که حکیم بن حزام را اسلمت علی ما اسلفت من خیر ارشاد کرده و این جواب
قول او ارایت یا رسول الله امورا کنت اتحنث بها فی الجاهلیة من صدقة واعتاق وصلة رحم افیها اجر
گفته پس چون اعمال صالح در جاهلیت از برای فاعلش وقتیکه اسلام آرد مکتوب باشد کتابتش از برای مسلم که در حال اسلام خود بجا آورده
سپس مرتد گشته باز عائد باسلام شده بالاولی ثابت بود بفحوای خطاب و حاجت اعادهٔ حج از برای او نبود و زوجه
و عبد را منع از واجب نمیرسد زیرا که بر هر یکی از ینها او تعالی چیزها واجب کرده و حقوق زوج و سید بر ذمهٔ اینها
نهاده پس زوج و سید را منع زن و عبد از واجبات الهی نمیرسد آری ایشانرا ایجاب نذر و نحو آن بر خود بنابر
اشتغال بواجبات زوج و سید نباید و اگر کنند زوج و سید را منع از ان میرسد زیرا که انچه او تعالی بر زوجه و عبد
از برای شوی و مالک واجب ساخته ست مقدم ست بر انچه ایشان بر انفس خود بایجابش پردازند و ذلک لیس
لهما و بهذا یتضح لک الصواب فی اطراف هذه المسئلة **فصل** حج را که مطلوب خدا از عباد ست رسول خدا
صلعم بیان فرموده و با اصحاب خود حج کرده وگفته خذوا عنی مناسککم پس حج مفروض الهی در کتاب عزیز
مجموع افعال معلم امت و شارع ملت ست و هر که ادعا کند که چیزی از افعالش واجب نیست محتاج دلیل باشد
و اول و آخر و سابق و لاحق اهل اسلام متفق اند بر آنکه این تکالیف که ارکان اسلام باشد تا بغیر آن چه رسد همه در
کتاب عزیز مجمل آمده و وقوعش بالفعل از عباد متوقف بر بیان نبوی ست و لا ضیر فی هذا و لا موجب للشک
فیه و تشکیک بر مقصرین محجر و خبط در اودیهٔ رای تاثیر خرد بر واضحه ست که رسول خدا اما را بران گذاشته وگفته لا یدفع عنها الحاجة و منجملهٔ
بیان نبوی در حج یکی احرام ست و در سنت مطهره علی الخصوص بدان امر واقع شده ولیکن بر وجوب مشروعیت
قلم اظفار و غسل و تطییب نزد احرام دلیلی نیامده و انچه آمده قاضی بسنیت اوست در حدیث زید بن ثابت ست
نزد ترمذی و حسنش گفته که انه صلعم تجرد لاحرامه واغتسل واخرجه الطبرانی والدارقطنی والبیهقی
ایضا و ابن حجر از عقیلی تضعیفش نقل کرده و وجهش ذکر نموده و در تحسین ترمذی کفایت ست و در حدیث عایشه
نزد دارقطنی آمده که گفت کان رسول الله صلعم اذا اراد ان یحرم بغسل راسه بخطمی و اشنان
و ابن عباس گفته اغتسل رسول الله صلعم ثم لبس ثیابه فلما اتی ذا الحلیفة صلی رکعتین اخرجه الحاکم
والبیهقی و در سندش یعقوب بن عطا ضعیف ست قال ابن حجر و ابن القیم در هدی گفته انه صلعم لما اراد الاحرام اغتسل
غسلا ثانیا لاحرامه غیر الغسل الاول للجنابة و تیمم صالح بدل از برای همه اغسال مندوبه نیست و نه دلیلی

بران آمده ومراد بغسل احرام تنظیف ست وتیمم مخالف اوست ودر حدیث ابن عباس ست نزد ابوداود وترمذی
مرفوعاً ان النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضی المناسك كلها غیر ان لا تطوف بالبیت ودر سندش
خصیف بن عبد الرحمن حرانی باآنکه صدوق ست از طرف حفظ نزد جماعتی ضعیف ست ومؤید اوست حدیث مسلم
در امر کردن آنحضرت صلعم باسماء بنت عمیس بغسل در ذی الحلیفه نزد نفسا شدن بمحمد بن ابی بکر وکبس جدید یا غسیل از
کمال تنظیف ست دلیلی از قول یا فعل بران نیامده ابن عباس گفته اهل بالحج حین فرغ من رکعتیه واین نزد
احمد وابوداود ست ولفظ ابوداود ونسائی این ست صلی الظهر ثم رکب راحلته فلما علا علی جبل البیداء
اهل ورجالش رجال صحیح اند مگر اشعث حرانی واو نیز ثقه ست ونزد احمد واهل سنن از حدیث ابن عباس آمده
ان النبی صلعم اهل فی دبر الصلوة ودر سندش خصیف حرانی ست ودرین موطن تلبیه از حدیث خلاد بن سائب
عن ابیه بلفظ اتانی جبرئیل فامرنی ان امر اصحابی ان یرفعوا اصواتهم بالتلبیة نزد احمد واهل سنن وابن حبان و
حاکم وبیهقی ثابت شده وترمذی گفته حدیث صحیح وصححه ابن حبان والحاکم واین مفید مشروعیت رفع صوت
بتلبیه درینجاست بدون فرق میان صعود وهبوط وغسل نزد دخول حرم در حدیث ابن عمر نزد شیخین وغیرهما آمده که
ان النبی صلعم کان یفعله ووقت احرام ماه شوال ست چنانکه مکان احرام میقات ست پس احرام قبل از وقت
ودر غیر مکانش نه جائز ست ونه مجزی وهرکه زاعم جواز یا اجزاء او باشد از وی حجز بدلیل پذیرا نشود ومراد بکریمه
اتموا الحج والعمرة لله نه احرام از دویرهٔ اهل ست چنانکه عمر وعلی گفته اند بلکه اتیان بتمام این هردو ست وهمین ست
مقتضای ظاهر نظم قرآنی وعمر بن خطاب گفته اتمامهما ان یفرد کل واحد منهما عن الآخر وان یعتمر فی غیر
اشهر الحج وابن عبد البر گفته معنی احرام از دویرهٔ اهل آنست که انشاء سفر از برای این هردو از بلد کند کذا فسره
ابن عیینة حاصل آنکه حجت بتفسیر صحابه غیر قائم ست لاسیما نزد اختلاف ومعنی تمام در لسان عرب اوضح وظاهر ست و
بقا بران وتمسک بدان واجب پس احرام قبل اشهر حج وپیش از رسیدن بمیقات مضروب للاحرام غیر جائز وغیر مجزی ست
ومیقات مدنی ذو الحلیفه ست چنانکه حدیث ابن عباس در صحیحین بران دلالت دارد قال وقت رسول الله
صلعم لاهل المدینة ذا الحلیفة ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل الیمن یلملم فهن لهم
ولمن اتی علیهن من غیر اهلهن لمن کان یرید الحج والعمرة فمن کان دونهن فمهله من اهله وکذلک حتی
اهل مکة یهلون منها ونحو آن مرفوعاً از ابن عمر در صحیحین آمده وتحدید ذات عرق در بخاری بروایت ابن عمر از
جانب عمر آمده لیکن آنچه دال بر تحدیدش از برای اهل عراق از آنحضرت صلعم ست وارد شده عایشه گوید ان النبی

صلعم وقت لاهل العراق ذات عرق اخرجه ابو داود والنسائي و تفرد معافی بن عمران باین حدیث غیر مضر ست
زیراکه ثقه ست ومسلم از ابی الزبیر روایت نموده که وی جابر را شنید که از مهل پرسیده شد گفت گمان دارم که
رفعش بسوی آنحضرت صلعم کرده وفیه مهل اهل العراق ذات عرق واحمد وابن ماجه روایتش از جابر مرفوعاً
بغیر شک کرده اند لیکن در سند احمد ابن لهیعه و در سند ابن ماجه ابراهیم بن یزید خوزی ست واین هر دو ضعیف اند و درین باب
حدیثها است وبعض متقوی ببعض پس درخور احتجاج باشد برآنکه توقیت ذات عرق از برای عراقیان از آنحضرت
صلعم ست ونیت شرط احرام ست و هر عمل محتاج بوی ست وعمل شامل فعل و ترک ست وقول همچو فعل ست وظاهر
ادله مقتضی آنست که نیت در جمیع عبادات متقدمه ثابته بادله شرط ست وعدمش مؤثر در عدم آنهاست
وهو معنی الشرط عند جمیع اهل الاصول ووجه مقارنت نیت با تلبیه آنست که در دواوین اسلام بغیر یک وجه
از آنحضرت صلعم ثابت شده که اهلال تلبیه گویان کرد و گذشت که اقوال و افعالش در حج محمول بر وجوب ست
زیراکه بیان مجمل قرآنی وامتثال امر نبوی از برای است ست خذوا عني مناسككم فمن ادعی في شئ منها
انه غیر واجب فلا یقبل منه ذلك الا بدلیل و مقارنت با تقلید بجهت آنست که در عام حدیبیه ثابت شده که
چون بذی الحلیفه رسید تقلید هدی نمود و اشعارش کرد و احرام عمره بست و در صحیحین از حدیث عائشه آمده انا
فتلت قلائد هدي رسول الله صلعم بیدی ثم قلدها ثم بعث بها مع ابي فلم يحرم عليه شئ احله الله
له حتى نحر الهدي ونسائی از جابر آورده که انهم اذا كانوا حاضرين مع رسول الله صلعم بالمدينة بعث
الهدي فمن شاء احرم ومن شاء ترك واین دلیل ست بر استوا طرفین و مطلق احرام که دران تعیین نوع نکرده
مفوض و موقوف باختیار محرم ست نیت هر نوع که خواهد بکند همچنین نزد التباس تعیین زیراکه بنسیان مواخذه نیست
کلیات و جزئیات قواعد شرعیه مطابق همین معنی ست ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا و قد فعلت
گفتن آنحضرت در پس هر دعوت ازین دعوات نص ست بر عدم مؤاخذه بنسیان و مؤید اوست حدیث
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وطرق این حدیث متکاثر ست پس صالح احتجاج باشد **فصل** منجمله محظورات ش
رفث و فسوق وجدال ست واگر مراد برفث کلام فحش باشد پس در غیر حج نیز محظور ست لیکن ذکرش در حج دال بر
مزید اثم فاعل اوست گویا بر حاج نسبت بغیر او اشد التحریم ست و بر محظور یا مکروه بودن کحل و دهن در احرام
دلیلی نیامده و اصل حل ست و ما را نمیرسد که انچه حظرش ثابت نشده محظورش ثابت گردانیم و مؤید جواز ست
باآنکه محتاج بدلیل نیست بنابرآنکه اصل اباحت باشد حدیث ابن عمر نزد احمد و ترمذی وابن ماجه بلفظ ان النبي

صلوادهن بزیت غیر مقتت ترمذی گفته غریب ست و مقتت آنست که دران ریاحین را طبخ کنند یا مخلوط
با دهان مخلط باشد و حکم کحل و دهن مطیب بباید و آز انجمله نکاح و انکاح ست و در صحیحین از ان نهی آمده و آنکه
ابن عباس گفته که تزوج کرد رسول خدا صلعم میمونه را و وی محرم بود چنانکه در صحیحین ست پس حدیث میمونه که
انه تزوجها و هو حلال معارض اوست و این نزد احمد و ترمذی ست و لفظ مسلم و ابن ماجه تزوجها و هو
حلال ست و ابو رافع گفته ان رسول الله صلعم تزوج میمونة حلالا و بنی بها حلالا و کنت الرسول
بینهما اخرجه احمد والترمذی وحسنه پس این روایت میمونه و ابی رافع که میان هر دو سفیر بود ارجح
از روایت ابن عباس ست بنا بر آنکه اخبار بقصه کرده اند و نیز غایت انچه درو ست آنست که بنا بر بودنش در
صحیحین ارجح باشد ولیکن جائز ست که این خاص بآنحضرت صلعم بود و نهی مخصوص بامت باشد چنانکه در اصول
مقرر شده که فعل وی صلعم معارض قول خاص او بامت نباشد و بر تقدیر شمول نهی مر آنحضرت را صلعم می تواند
که فعلش مخصص وی باشد و بالجمله منهی عنه نکاح ست نه شهادت و نه رجعت زیرا که نهی در نکاح آمده نه درین هر دو
و بر فاعل این مذکورات جز اثم هیچ واجب نمی آید چه اصل برارت ست از لزوم کدام شی در مال تا آنکه دلیل بیاید
و درینها دلیل نیامده تا بر فاعلش چیزی لازم آید بلکه واجب توقف ست در ایجاب بر ما ورد و آز انجمله ست
وطی و آین ظاهر ست لا سیما بعد از حمل کریمه و لا رفث بر جماع و آما آنکه واجب وی در جماع یک بدنه در ابتدا و انچه در حکم اوست
یک گاو و در تحریک ساکن یک بز ست پس در کتاب و سنت رائحه از ان نتوان یافت و انچه از اجتهادات بعض
صحابه مروی شده حجت نیست نزد و اعجب تر از ان فساد حج بوطی و قول بوجوب استمرار دران و قضا آنست چنانکه
بیاید و آما پوشیدن جامهٔ دوخته پس احادیث صحیحه بمنع محرم از لبس قمیص و سراویل آمده و آنکه گفته اند که بدان
تنبیه بر منع از هر مخیط خواسته نزد ما صحیح نیست پس اگر دلیلی بر تحریمش علی العموم بیاید فذاک و رنه توقف بر منع
از انچه نامش برده کافی ست و معلوم ست که دلیل عام موجود نیست و در حدیث ابن عمر نزد بخاری و مسلم و غیرهما
آمده که پرسیده شد رسول خدا صلعم محرم چه پوشد فرمود نه پوشد مخیط و نه عمامه نه برنس و نه سراویل و نه ثوب مس کرده
ورس یا زعفران و نه خفین مگر آنکه نعلین نیابد پس این هر دو را ببرد تا آنکه اسفل از کعبین گردند و بخاری از ابن عمر
روایت کرده که آنحضرت صلعم گفته نقاب نگیرد زن محرمه و نه قفازین یعنی دستانه پوشد و نه جامهٔ سوده ورس و
زعفران و ابو داؤد و حاکم و بیهقی زیاده کرده که بعد ازین هر چه خواهد از الوان ثیاب معصفر یا خز یا حلی یا سراویل
یا قمیص بپوشد و درین باب حدیثهای بسیار ست حاصل آنکه صادق مصدوق صلی الله علیه و آله و سلم انچه پوشیدنش

محرم را جائز نبود بالمل بیان همین کرده پس لبس اعدایش جائز باشد خواه مخیط بود یا غیر مخیط واگر بنسیان چیزی از
محرم اللبس پوشیده باشد دریدن آن ضرور نیست که اضاعت مال ست بلکه کشیدن آن جبه باشد یا قمیص کافی ست
چنانکه حدیث یعلی بن امیه در صحیحین در قصه مرد متضمخ بطیب آمده که آنحضرت صلعم او را امر بنزع جبه کرد و فرمود اما
الطیب الذي بك فاغسله واما الجبة فانزعها ثم اصنع فی العمرة كل ما تصنع في حجك و بر وجوب دم
در لبس مخیط دلیلی نیست واصل برائت ست جز دلیل صحیح که صالح نقل باشد از ان نقلش نمیتوان کرد و مرد را
پوشیدن سر و زن را پوشیدن روی در احرام ناجائز ست در اول حدیث ابن عباس در مسلم وغیره ست که مردی را
ناقه اش گردن شکست و وی محرم بود آنحضرت صلعم فرمود اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تخمروا وجهه
ولا راسه فانه يبعث يوم القيامه ملبيا واین تعلیل دال ست بر آنکه علت در عدم تغطیه احرام ست نووی در
شرح مسلم گفته اما تخمیر راس در حق محرم حی پس تحریمش مجمع علیه ست و اما روی پس مالک و ابو حنیفه قائل بکراهت اند
و شافعی و جمهور گویند که احرام در روی او نیست او را تغطیه آن میرسد و وجوب کشف وجه در حق زن ست و حدیث
محت ست بر ایشان و همچنین او ردی حکایت اجماع بر تحریم تغطیه راس کرده و منجمله ادله داله بر منع مرد از تغطیه راس
ثبوت نهی نبوی از لبس عمامه و برنس ست در صحیحین وغیرهما کما تقدم و اما تغطیه وجه زن پس مروی ست که احرام زن
در روی اوست ولکن از وجهی که صالح احتجاج باشد ثابت نشده و حدیث عایشه که نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه
بلفظ كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلعم محرمات فاذا حاذوا بنا سدلت احدانا جلبابها
من راسها على وجهها فاذا جاوزونا كشفناه دلالت بران ندارد که این کشف وجوه از ین زنان بنابر احرام
بود بلکه نزد وجود چیزی که از ان ستر واجب باشد روهای خود مکشوف میکردند و نزد وجود همچو واجب الستر مستور
می نمودند وهكذا ما رواه الحاكم وصححه من حديث اسماء بنحوه فان معناه ما ذكرناه فليس في المنع من
تغطية وجه المرأة ما يتمسك به والاصل الجواز حتى يرد الدليل الدال على المنع و اما طیب پس تحریمش
بر کسیکه محرم گردیده مجمع علیه ست و احادیث صحیحه قاضی ست بتحریم آن بر محرم و در صحیحین وجز آن ثابت و خلاف نیست
مگر در استمرار محرم بر طیب که پیش از احرام مالیده و نزد احرام آن را نشسته و ظاهر حدیث عایشه در صحیحین که كنت اطيب
رسول الله صلعم عند احرامه باطيب ما اجد وفي لفظ كان النبي اذا اراد ان يحرم تطيب باطيب ما يجد ثم
ارى وبيص الطيب في راسه ولحيته بعد ذلك دال بران ست که استمرار بر طیب واقع قبل از احرام جائز ست
و شستن آن واجب نیست و باین رفته اند جمهور و در لفظی از مسلم از حدیثش آمده كاني انظر الى وبيص المسك

من مفرق رسول الله صلعم وهو محرم وابوداود از عایشه روایت کرده که گفت کنا نخرج مع رسول الله
صلعم الى مكة فنضمد جباهنا بالمسك المطيب فاذا عرقت احدانا سال على وجهها فيراه النبي صلعم ولا ينهانا
ورجال اسنادش ثقات اند مگر حسین بن جنید شیخ ابی داؤد ونسائی گفته لا باس به وابن حبان در ثقات آورده که
انه مستقيم الامر حاصل آنکه ممنوع از طیب همان ست که ابتداءً یا بعد از احرام باشد و طیبی که پیش از احرام بر بشره
بوده ست استدامت و استمرار بران ممنوع نیست وذلك هو الراجح جمعا بين الادلة وهذا البحث قد حققه
الشوكاني في شرح المنتقى بما لا يحتاج الناظر فيه الى زيادة عليه و احادیث وارده در اکل صید بر مبین
کریمهٔ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ست وحاصلش آنست که صید بر بر محرم حرام ست اگر خودش یا محرم
دیگرش صید کرده یا حلالی از برای محرمی شکار نموده و آنچه حلال صیدش نه از برای محرم کرده که آن حلال ست اگر
احدی از محرمین اعانت صائد ننموده باشد و باین وجه میان حدیث ابی قتاده و حدیث صعب بن جثامه وسائر
آنچه درین باب آمده جمع حاصل میشود وارجع في ذلك الى شرح المنتقى فانه بحث نفيس و درین مذکورات آنچه دال بر لزوم
فدیه باشد نیامده واصل برائت ست جز ناقل صحیح ازان نقلش نکند و قرآن کریم بلزوم فدیه مریض و هر که اذی
در سر دارد وارد شده چنانکه اول آیه مفید اوست پس بران اقتصار می باید کرد و تشبث بقیاس در هیچ جا صحیح نیست
و بالجمله درین محظورات که ذکرش رفته ایجاب فدیه از کتاب و سنت و قیاس صحیح و اجماع امت وارد نشده
و هر چه واجب الهی نیست ایجابش از باب تقول على الله بما لم يقل ست و در صحیحین و غیرهما ست که آنحضرت صلعم
کعب بن عجره را امر بحلق راس فرمود و چون دید که قمل بر روی او می افتد و بران فدیه مقرر کرد یعنی بنا بر حلق
نه بنا بر قمل زیرا که درین باب هیچ حکم او نداد و معلوم ست که هیچش که در سرش بود برفتن موی سر و انداختنش بر زمین
برفت و چون هر حیوان وحشی مصداق صید نیست زیرا کریمهٔ حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما داخل نبود
وایجاب جزا را دران وجهی نباشد زیرا که وجوب در مثل قتل صید ست نه در آنچه که صید نیست واین جزا مماثل صید
باشد لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ولکن باید که این مماثلت در اخص اوصاف بود اگر در غالب آن نباشد
نه در وصفی که مدخلی در مماثلت ندارد و خطاب در کریمه يحكم به ذوا عدل منكم هر قوم را ست که در ایشان
چنین اتفاق افتد پس رجوع بسوی حکم سلف نزد عدم وجدان حکم فی الحال بی وجه ست مگر آنکه از آنحضرت صلعم دران
چیزی ثابت شده باشد که درینصورت عمل بدان واجب و مصیر بسوی خلافش ناجائز ست و آنکه در حدیث صحیح جابر
نزد احمد و اهل سنن آمده که آنحضرت صلعم در گفتار که محرم صیدش کند یک کبش قرار داده پس ضبع صید ست واکل

آن حلال فلا یرد المقبض ۵ و اما صید حرمین پس در بارهٔ حرم مکه در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عباس آمده که آنحضرت
صلعم روز فتح مکه فرمود ان هذا البلد حرام لا یعضد شوکه ولا یختلی خلاه ولا ینفر صیده الحدیث
و مثل آن نزد شیخین از حدیث ابی هریره آمده و اما حرم مدینه پس ثابت شد که آنحضرت صلعم ارشاد کرده ان ابراهیم
حرم مکة و دعی لها و انی حرمت المدینة کما حرم ابراهیم مکة و در حدیث مرتضوی ست در صحیحین
و غیرهما مرفوعا که مدینه حرم ست ما بین عیر تا ثور و لفظ ابو هریره ما بین لابتی المدینة و جعل اثنی عشر میلا
حول المدینة حمی ست و مسلم از حدیث جابر آورده انی حرمت المدینة ما بین لابتیها لا یقطع عضاها
ولا یصاد صیدها و نزد اوست از حدیث ابو سعید انی حرمت المدینة حراما ما بین مازمیها لا یهراق
بها دم ولا یحمل فیها سلاح ولا یخبط فیها شجر الا لعلف و در بخاری از لفظ انس چنین آمده لا یقطع شجرها
ولا یحدث فیها حدث و درین باب حدیثها ست و همه این ادله دال اند بر تحریم چیزی که بران مشتمل بوده اند
و منجمله اش یکی صید ست و چون مجرد تنفیرش حرام ست پس تحریم قتلش بفحوای خطاب بالاولی ثابت باشد و اعتبار
بموضع اصابت ست نه بموضع قتل و هکذا اعتبار بارسال کلاب مرسله از برای صید از حرم باشد نه آنکه سگ را
از غیر حرم بغیر قصد در آمدنش بحرم گذاشته باشد و گذشت که در قتل صید حرم جزا ست بتصریح قرآن کریم
و من قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآیه و بر لزوم قیمت در صید دلیل نیامده و حرمت
قطع شجر حرمین از ادلهٔ متقدمه ظاهر ست و بر وجوب جزا یا قیمت دران دلیلی وارد نشده و ما کان ربک
نسیا و اصل برارت ذمه و عصمت اموال مسلمین ست تا آنکه دلیلی صحیح ناقل ازان بیاید و لکن در خصوص قطع شجر
مدینه اخذ سلب قاطع و خابط در مسلم و غیره از حدیث عامر بن سعد آمده و هو الراجح و در خصوص اذخر که بکار
آهنگران آید و در علف دواب صرف گردد ترخیص وارد شده پس این دو صنف از نبات نابت در حرم مستثنی
باشند و در بارهٔ ترخیص شجر موذی کدام دلیل نیامده و لکن اگر در راه روئیده ست بروجهی که مرورش جز بحصول
ضرر انسان ممکن نبود پس قواعد شریعت دال بر جواز قطع شئ گزند رسان ست و چون کشتن جانور بنا بر ضرورت
جائز ست بقطع نبات چه رسد و مراد بلفظ ولا یعضد شوکها ممکن التجنب ست نه آنکه با وجود الجاء ضرورت
در مرور بران و وقوف فوق آن خارش نشکند که قطعش بنا بر دفع ضرر اولی تر از ترک آن با حصول ضرر ست
و آنحضرت صلعم کعب بن عجره را بنا بر همین ضرر که از سپش داشت امر بتراشیدن موی سر فرمود و حق تعالی
فرمود فمن کان منکم مریضا او به اذی من راسه الآیه و درین کریمه ترخیص بمجرد تضرر بمرض و اذی ست

فصل طواف قدوم منسک واجب ست از برای کسیکه بحج حج آنحضرت صلعم حج بکند زیراکه بثبوت متواتر ثابت
شده که در حجی که دران تعلیم این عبادت بمردم کرد طواف قدوم بجا آورده و هرچه در حج کرده واجب ست
و بر قائل عدم وجوبش دلیل ست و این طواف وی صلعم داخل مسجد خارج حجر بوده و اینقدر در استدلال برین صفت
کافی ست با آنکه در صحیحین وغیرهما مرفوعاً ثابت شده که حجر از بیت ست و وجوب طهارت در طواف وقتی ثابت
میتواند شد که خودش طاهر و متوضی بوضو صلوة طواف کرده و دیگر طائفین را بدان امر فرموده باشد و منع
حائض از طواف بیت دلیل این وجوب نمی تواند شد چه مانع از ان حیض ست و دران دلالت بر ممنوع بودن
حائض از بیت نیست بلکه افادهٔ عدم وجوب طهارة طائف میکند بنابر آنکه او را امر نکرد مگر بانتظار انقطاع
حیض و نفرمود که از برای طواف وضو برآرد و همچنین حدیث الطواف بالبیت صلوة مفید وجوبش نیست
زیراکه مراد بدان نه آنست که در همه احکام که منجمله آن یکی طهارت ست همچو نماز باشد چه این طواف در رکنی یا
ذکری از ان واقع نشده تا بدان بر وجوب طهارت که خارج از وی ست استدلال میتوان کرد و احتجاج بآنکه در
آخر طواف دو رکعت نماز ست نیز صحیح نیست بنابر عدم ورود دلیل دال بر وجوب موالات میان هر دو رکعت
و میان طواف بلا فاصله مگر آنکه چنین گویند که آنحضرت صلعم میان هر دو موالات کرد و این دلیل ست بر آنکه با وضو
بود آری در صحیحین از حدیث عائشه وغیرها آمده که اول انچه بدان نبی صلعم نزد قدوم مکه شروع کرد وضو نمود پس
طواف خانه بجا آورد پس این حدیث دلیل بر وجوب طهارت میتواند شد و مقرر شده که اصل در همه افعال نبوی
در حج وجوب ست و لابس حریر راکب مغصوب آثم باشد فاعل حرام ست و دعوی بطلان طوافش محتاج دلیل باشد
و بصحت رسیده که چون آنحضرت صلعم قدوم بمکه آورد حجر اسود را آمده استلام کرد و بر یمین آن مشی فرمود و سه بار
رمل و چهار بار مشی کرد پس تسبیع واجب در طواف همین باشد چنانکه احادیث کثیرهٔ صحیحه بدان وارد شده و این
احادیث بیان مجمل قرآن و سنت ست و هکذا حال توالی میان اشواط ست بر حد فعل وی صلعم و کل هذه الافعال
فریضة علی کل من یحج البیت و دلیلی بر وجوب دم در تفریق اشواط طواف نیست و رفع حدیث ابن عباس
بلفظ من ترك نسكا فعليه دم بصحت نرسیده ابن حجر در تلخیص گفته لم اجده مرفوعا وقد اعل ابن حبان
الرفع بان في اسناده مجهولين احمد بن علي المروزي وعلي بن احمد المقدسي پس الزام عباد باحکامی که از شرع
در قبیل و دبیر نیست بلا قیام دلیل بلکه شبه دلیل بغایت عجیب ست با آنکه حق تعالی تقول را برابر خود و مقارن شرک
گردانیده و فرموده وان تشرکوا بالله ما لم ینزل به سلطانا وان تقولوا علی الله ما لا تعلمون و گذاردن

دو رکعت خلف مقام ابراهیم از فعل نبوی به ثبوت رسیده و این بیان مجمل قرآن و سنت ست و در حدیث
طویل جابر که در وصف حج نبوت آمده وارد شده که چون منتهی بسوی مقام شد واتخذوا من مقام ابراهیم
مصلی فرو خواند و دو رکعت بگذارد و دران فاتحه و کافرون و قل هو الله احد خواند و این قرارت کریمه دال بر آنست
که ورودش در باره گزاردن این دو رکعت طواف بوده ست پس دلیل قرآنی بخصوصه بر وجوبش باشد و ناسی
این نماز قضایش نزد یاد آمدن در ایام تشریق بکند و این بر تقدیری باشد که دلیل دال بر قضایش آید ورنه نسیان
عذر مسوغ از برای ترک و عدم مواخذه ست چنانکه تحقیقش در غیر موضع گذشته و رمل در سه شوط اول منجمله
فرائض حج ست و با این فعل که بیان کتاب و سنت ست حدیث ابن عباس که در صحیحین و غیرهماست مرفوعاً منضم
باشد بلفظ ان النبی صلعم امرهم ان یرملوا الاشواط الثلثة لما بلغه ان المشرکین قالوا انما قد وهنتهم
حمی یثرب و نتوان گفت که وجوبش بنابر عدم این سبب زائل شده زیرا که فرائض حج ثابت ست همه اسبابش
زوال پذیرفته و نووی در شرح مسلم از ابن عباس آورده که رمل سنت ست و گفته که این مذهب اوست و جمیع علماء
صحابه و اتباع ایشان و من بعدهم مخالف وی رضی الله عنه اند و دعا در اثناء طواف واجب ست زیرا که این همه
مناسک واجبه اند و جز از برای دعا مشروع نشده پس دعا واجب باشد باین دلیل و در حدیث عایشه نزد احمد
و ابو داؤد و ترمذی و صحیح آمده که آنحضرت صلعم فرمود انما جعل الطواف بالبیت و بالصفا والمروة و رمی
الجمار لاقامة ذکر الله و ثابت شده که آنحضرت صلعم در طواف خویش دعا کرد و این بیان مجمل کتاب و سنت ست
پس دعا کردن واجب آمد و مراد مطلق دعا و ذکر ست و اگر فعل مروی از آنحضرت صلعم ممکن شود اتم و اکمل باشد
عبدالله بن سائب گوید آنحضرت صلعم را شنیدم میان رکن یمانی و حجر اسود ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی
الاخرة حسنة وقنا عذاب النار می گفت و در ادعیه وی صلعم در طواف حدیثها آمده و در بعض آن ضعف ست
و جز استلام رکن یمانی و رکن اسود چنانکه در احادیث صحیحه ست استلام دیگر ارکان هرگز از آنحضرت صلعم ثابت نشده
و در رکن اسود آمده که او را بوسه داد و دست بروی نهاد پستر دست را بوسید و هم استلامش بچوب سرکج
ثابت شده و در رکن یمانی جز مجرد استلام تقبیل و غیره ثابت نگشته مگر در یک روایت بخاری در تاریخش از ابن عباس
آمده که کان النبی صلی الله علیه وسلم اذا استلم الرکن الیمانی قبله و این را ابو یعلی و دارقطنی نیز روایت کرده اند
و در سندش عبدالله بن مسلم بن هرمز ضعیف ست و دارقطنی درین حدیث اینقدر دیگر افزوده که کان یضع
خده علیه و لکن ثابت در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عمر آنست که فقط استلام میکرد و در روایت تقبیل و وضع خد

بثبوت رسیده و بعد از فراغ بر زمزم آمدن بحدیث جابر در صحیح ثابت گشته پس این فعل منجملهٔ افعال مشتمله بر
بیان مجمل کتاب و سنت ست و در اطلاع بر ماء زمزم کدام دلیل صحیح یا حسن نیامده آری شرب آن ثابت ست
و در شرب اگر هیچ نباشد مگر حدیث مسلم در صحیح که انه طعام طعم و شفاء سقم کافی بود با آنکه حدیث ماء
زمزم لما شرب له نزد احمد و ابن ماجه آمده و منذری و دمیاطی آنرا صحیح و ابن حجر حسن گفته اند و هو مروی من
طریق جماعة من الصحابة و صعود بر صفا از فعل نبوت ثابت شده پس حکمش حکم سائر افعالش درحج باشد
و دلیل بر اتقاء کلام حدیث متقدم ست که انما جعل الطواف والسعی و رمی الجمار لاقامة ذکر الله پس کلام
بغیر انچه در ان ذکر خدا باشد باین حیثیت مکروه میتواند بود و این طواف در همه وقت جائز ست حدیث جبیر بن
مطعم که قال رسول الله صلعم یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بالبیت وصلی اية ساعة شاء
دلیل ست بران و نص ست در موطن نزاع و آنرا احمد و اهل سنن اخراج کرده و ترمذی و ابن حبان تصحیحش نموده اند
و آن رادست بر قول بکراهت طواف در اوقات مکروهه و دال ست بر آنکه دو رکعت طواف در وقت مکروه
غیر مکروه ست **فصل** سعی یکی نسک ثابت بفعل نبوی ست که بیان مجمل قرآن و حدیث افتاده با آنکه در حدیث
حبیبه بنت ابی تجزاة آمده که وی دید رسول خدا را صلعم طواف میکند میان صفا و مروه و مردم رو بروی او بیند
و وی در پس ایشان ست و سعی میفرماید تا آنکه می بینم هر دو رکبهٔ او را که از شدت سعی ازارش بدان میگردد و وی
صلعم می فرماید اسعوا فان الله کتب علیکم السعی اخرجه احمد والشافعی و در سندش عبد الله بن مؤمل ضعیف ست
و لکن از طریق دیگر در صحیح ابن خزیمه و نزد طبرانی از حدیث ابن عباس هم آمده و در حدیث صفیه بنت شیبه ست
که ان امرأة اخبرتها انها سمعت النبی صلعم بین الصفا والمروة یقول کتب الله تعالی علیکم السعی فاسعوا
اخرجه احمد و در سندش موسی بن عبیده ضعیف ست و نسائی روایت کرده که آنحضرت صلعم استلام رکن کرد
پستر بیرون آمد و گفت ان الصفا والمروة من شعائر الله فابدأوا بما بدأ الله و مسلم از حدیث جابر زیاده کرده
فبدأ بالصفا و این سعی از صفا تا مروه یک شوط ست و از مروه تا صفا شوط دیگر و هذا هو الحق و هر که دران
خلاف کرده پس غلط بین نموده و کیف که سلف و خلف امت هم برین گذشته اند و ثابت شده که بدایت بصفا
فرمود و در صحیحین آمده که طواف کرد میان صفا و مروه هفت بار و درین حدیث غایت بیان ست پس اگر سعی
از صفا بسوی مروه و از مروه بسوی صفا یک شوط می بود می بایست که میان هر دو چهارده بار طواف میکرد
نه هفت بار و این سعی نبوی و اصحاب مصطفوی متوالی بود و دلیلی بر اشتراط طهارت دران نیامده آری فعل

نبوت واصحاب رسالت تقدیم طواف بود بر سعی ولکن وجوب دم بر عدم ترتیب بی دلیل ست و در صحیحین
وغیرهما از حدیث ابن عمرو آمده که وی نزد آنحضرت صلعم استاد و گفت گمان کردم که کذا قبل کذا است باز دیگری
بایستاد و همچنین گفت وحلقت قبل ان انحر ونحرت قبل ان ارمی واشباه آن ذکر نمود آنحضرت صلعم فرمود
افعل ولا حرج لهن کلهن و آن روز از هیچ شی پرسیده نشد مگر آنکه افعل ولا حرج فرمود و درین باب حدیثهاست
و در هیچیکی از آنها ذکر تقدیم سعی بر طواف نیامده مگر آنکه همچو این باجراء همچو عموم داخل باشد و آنکه در حدیث اسامه
نزد ابی داود بلفظ سعیت قبل ان اطوف آمده پس حفاظ آنرا غیر محفوظ نشان داده اند و دلیلی بر تخصیص رجال
بصعود صفا و مروه و دعا اندران نیامده **فصل** دلیل بر آنکه وقوف عرفه نسکی از مناسک حج ست همان فعل
نبوی ست که بیان مجمل کتاب و سنت باشد با انضمام قولش الحج عرفة چنانکه در حدیث عبد الرحمن بن یعمر نزد احمد
واهل سنن و ابن حبان و حاکم و دارقطنی و بیهقی ست و هم احمد واهل سنن از حدیث عروة بن مضرس روایت کرده اند
که رسول خدا صلعم فرموده من شهد صلاتنا هذه و وقف معنا حتی ندفع وقد وقف قبل ذلك بعرفة
لیلا او نهارا فقد تم حجه وقضی تفثه ترمذی گفته این حدیث صحیح ست انتهی و رجالش رجال صحیح اند و محمد
بن اسحق دران تصریح بتحدیث کرده و جماعتی از حفاظ بتصحیحش پرداخته و تمام عرفه موقف ست جز بطن عرنه بنابر
حدیث جابر که نزد مسلم وغیره ست بلفظ قال صلعم وقفت هنا وعرفة کلها موقف و وقفت ههنا وجمع
کلها موقف یعنی المزدلفة و در حدیث دیگرش که نزد ابن ماجه ست مرفوعا تصریح باستثناء عرنه وارد شده
ابن حجر گوید دران قسم بن عبد الله بن عمر عمری ست بعده از برای آن شواهد ذکر کرده که خالی از واهیه نیست و وقت
وقوف از زوال تا فجر نحر ست و بسیاری از ائمه نقل اجماع بر موقت از احمد کرده اند که تمام نهار روز عرفه وقت
وقوف ست و بناء تحری مبنی بر حصول لبس باشد از هر وجه ولکن چون سواد اعظم و جمهور حاج بر روز وقوف
اتفاق نمایند انجا لبس نبود بلکه رجوع بسوی ایشان کافی و رافع لبس ست و تعلق مرور مسلم نیست بلکه لابد ست که
آنچه بران مسمای وقوف صادق می آید بجا آرد و فضیلت ندب وقف بموقف نبوی صلعم منافی قولش که ان عرفة
کلها موقف نیست چه تتبع آثار شریفش در مواقف حج و عمره از اعظم مواطن تبرک ست که ذریعه خیر و وصله
الی الرشد باشد و صحابه در همچو امور مبالغه داشتند و دران تنافس میکردند تا آنکه عبد الله بن عمر رضی الله عنهما
چون بساطه که انجا رسول خدا صلعم استاده بول کرده میرسید همچو کردار آنحضرت بجا می آورد و استاده می شاشید
با آنکه دران تعرض بمخالفت نهی از استاده شاشیدن مروی ست تا بانچه مخالفش نباشد چه رسد و در حدیث طویل

جابر آمده که بنمره فرود آمد تا آنکه آفتاب زوال پذیرفت پس بر قصوی سوار شده ببطن وادی رسید ومردم را خطبه کرد وبلال بانگ نماز برآورد واقامت گفت پس اول نماز ظهر بگذارد سپس اقامت دیگر شد وعصر بگذارد ومیان این هردو کدام نماز دیگر نخواند وهمچنین جمع میان عصرین ترویه ثابت نشده آری در منی نماز پنجگانه گزارد چنانکه در حدیث جابرست وهکذا الافاضة من بین العلمین **فصل** مبیت مزدلفه از فعل نبوی که بیان مجمل کتاب وسنت ست بانضمام حدیث متقدم عروه بصحت رسیده ودر صحیح از حدیث جابر آمده که اتی المزدلفة فصلی المغرب والعشا باذان واحد واقامتین ولم یسبح بینهما ثم اضطجع حتی طلع الفجر ودرین باب حدیثها در صحیحین وغیرهماست وهمچنین دفع ازانجا قبل از شروق بحدیث جابر ثابت شده بلفظ انه صلعم بعد ان صلی الفجر رکب القصوی حتی اتی المشعر الحرام ودرین باب نیز حدیثهاست حاصل آنکه ادله دال اند بر وجوب مبیت مزدلفه وبر جمع عشائین در انجا ونماز صبح بمزدلفه وبر دفع از جمع قبل از شروق شمس واین همه واجبات وفرائض حج ست لاسیما نماز صبح بمزدلفه که در حدیث متقدم عروه بلفظ من شهد صلوتنا هذه ووقف معنا حتی ندفع الحدیث آمده واین عبارت مفید آنست که هرکه نماز بامداد بمزدلفه نگذارد حج وی تمام نباشد ووقوف بمشعر بحدیث جابر حتی اتی المشعر الحرام ثابت ست وهرکه گفته مشعر از مزدلفه ست یا مزدلفه پس منافی بودنش منسکی از مناسک نیست زیرا که مانعی از اجتماع چند مناسک در یک جا نبوده پس مبیت مزدلفه یک منسک ست وجمع بین العشائین یک منسک وگذاردن نماز صبح در انجا یک منسک واتیان مشعر یک منسک وامر قرآنی بدعا نزد مشعر چنانکه فرموده واذکروا الله عند المشعر الحرام مؤید منسک بودن اوست وآنحضرت صلعم چون بمشعر آمد رو بقبله شد وتکبیر برآورد وتهلیل کرد وتوحید نمود ولم یزل واقفا ماند تا آنکه اسفار شد اینچنین ست در حدیث جابر در صحیحین وازینجا ظاهر شد که مجرد مرور بمشعر غیر کافی ست بلکه لابدست از وقوف چنانکه آنحضرت صلعم کرد ولیکن این منسک درین روزگار چنان از مردم متروک گشته که گویا شریعت منسوخه ست واحدی ملتفت باتیانش نیست وکان امر الله قدرا مقدورا وثابت ست رمی جمرهٔ عقبه از فعل نبوی بر صفت مذکوره در احادیث مشتمله بر بیان حج وی صلعم که بیان مجمل کتاب وسنت ست وازانجمله حدیث جابرست ودران آمده که جمره را روز نحر رمی کرد بهفت سنگریزه واشتراط طهارت واباحت حصاة بنا بر ادلهٔ وارده در منع از استعمال نجاسات وملابست آن وتحریم مال غیرست وبر آنکه این حصاة مستعمل نبود دلیلی نیامده واصل جوازست ودلیل بر مانع واما وقت این رمی

پس در حدیث جابر آمده که انه رمی ضحی و ابن عباس گفته نهی کرد اغیلمه بنی عبد المطلب را از انکه رمی جمار کنند
تا آنکه آفتاب برآید اخرجه احمد و اهل السنن وصححه الترمذی و ابن حبان وحسنه ابن حجر فی الفتح
ولفظ ترمذی از حدیث وی این ست قدم ضعفة اهله ان یرموا الجمرة حتی تطلع الشمس و این دلیل ست
بر آنکه اول وقت رمی از طلوع شمس ست و حدیث ام سلمه که در صحیحین وغیرهما ست بلفظ انها رمت الجمرة ثم رجعت
فصلت الصبح معارض آن نیست زیرا که ام سلمه از اذن آنحضرت برای ظعن این استدلال کرد پس خاص با ایشان
باشد و بالجمله معمول علیه درین وقت فعل نبوی ست که رمی ست در ضحی با انضمام نهی از ان قبل طلوع مهر و این وقت
از طلوع شمس در روز نحر تا آخر آن وقت باشد که بران اطلاق ضحی کنند و در حدیث ابن عباس که در بخاری وغیره
آمده که مردی او را گفت من رمی کرده ام بعد از شام گفت افعل ولا حرج ترخیص از برای جاهل وقت ست نه
از برای عالم بوقت و در صحیحین از آنحضرت صلعم قطع تلبیه نزد رمی جمرهٔ عقبه از حدیث ابن عباس ثابت شده و
لکن محتمل ست که نزد شروع رمی کرد یا بعد از فراغ و در حدیث فضل ابن عباس نزد نسائی و بیهقی قطع تلبیه با آخر حصاة
آمده و بعد از رمی جز وطی همه چیز روا باشد بحدیث انس نزد مسلم بلفظ فرماها ثم اتی منزله بمنی ثم قال للحلاق
خذ واشار الی جانبه الایمن ثم الایسر و در حدیث ابن عباس ست آنحضرت صلعم فرمود اذا رمیتم الجمرة
فقد حل لکم کل شیء الا النساء فقال رجل والطیب فقال ابن عباس اما انا فقد رایت رسول الله صلعم
یضمخ راسه بالمسک افطیب هو و این نزد احمد و اهل سنن ست در بدر منیر گفته اسناده حسن و هم از
عایشه در صحیحین آمده که گفت کنت اطیب رسول الله صلعم قبل ان یحرم ویوم النحر قبل ان یطوف بالبیت
ولفظ نسائی این ست طیبت رسول الله صلی الله علیه وسلم لحرمه حین احرم ولحله بعد ما رمی جمرة العقبة
قبل ان یطوف بالبیت و آنحضرت صلعم اول رمی کرد پس ذبح باز حلق و این در صحیحین ست و احادیث وارده
بتصریح بنفی حرج از کسیکه حلق قبل رمی کرد و نحو آن دلیل ست بر جواز تقدیم بعض بر بعض تا آنکه ابن عباس گفته
ان النبی صلعم قیل له فی الذبح والحلق والرمی والتقدیم والتاخیر فقال لا حرج و این در صحیحین ست و فیهما
عن ابن عمر فما سئل یومئذ عن شیء الا قال افعل ولا حرج و روز دیگر رمی بعد از زوال باشد بحدیث
عایشه که افاضه کرد رسول خدا صلعم از آخر یوم دمیکه نماز ظهر بگذارد باز رجوع بمنی نمود و اینجا لیالی ایام تشریق
مکث کرده جمره را بعد از زوال رمی مینمود و هر جمره را بهفت حصیات میزد و با هر حصاة تکبیر می برآورد و نزد اولی
و ثانیه اطالت قیام و تضرع مینمود و نزد ثالثه واقف نمیشد و این نزد احمد و ابو داود و ابن حبان و حاکم ست

وابتدا بجمرهٔ خیف وختم بجمرهٔ عقبه از حدیث ابن عمر نزد بخاری ثابت شده وآنکه رعاء ابل را در بیتوتت منی رخصت داد وگفت که روز نحر وفردای آن وپس فردا دو روز باز روز نفر رمی کنند چنانکه نزد احمد واهل سنن ومالک و شافعی وابن حبان وحاکم وترمذی ست وصححه پس بر فرض آنکه بعض این رمی قضا بود مختص باهل اعذار باشد آری حدیث فدین الله احق ان یقضی بعموم خود دال بر وجوب قضاء هر عبادت ست که شرع بدان وارد گشته مگر آنچه دلیل تخصیصش پرداخته باشد ودر قضاء رمی دلیلی بر لزوم دم نیامده واگرچه صحت نیابت در رمی دلیل نیست ولیکن اعذار مسوغ استنابت ست ولکن میتوان گفت که عذر مسقط وجوب ست از اصل وبر معذور وجوب نیست مگر آنکه عذری همچو عذر رعاء ابل باشد واشتراط طهارت در رمی بلا دلیل ست واحادیث تیامن شامل رمی نیز هست واز آنحضرت صلعم رمی راکباً وراجلاً هر دو ثابت گشته وهمه سنت ست واز برای تخصیص یکی از هر دو وجه نیست وگذشت که با هر حصاة تکبیر می باید **فصل** مبیت بمنی از فعل آنحضرت صلعم که بیان مجمل قرآن وسنت ست ثابت شده واین مفید فرضیت اوست ومؤید اوست ترخیص رعاء ابل در بیتوتت چه این رخصت دال بران ست که غیر رعاء را عزیمت ست وهکذا ترخیص عباس دلالت بر عزیمت بر غیر دارد وباین وجه فرضیتش متاکد میگردد وایجاب دم در نقص وتفریق این مناسک از باب تقول علی الشرع بما لم یقل ست ودر ثبوت طواف افاضه از فعل جناب نبوت شک وشبه نیست پس نسک باشد ومؤکد اوست وقوع اجماع بران نووی در شرح مسلم گفته علما اجماع کرده اند که این طواف رکنی از ارکان حج ست که حج بدون آن صحیح نباشد واتفاق کرده اند که فعلش روز نحر بعد از رمی ونحر وحلق مستحب ست واگر تاخیر کرد ودر ایام تشریق بجا آورد بروی نزد جمهور هیچ شی لازم نمی آید ونزد ابو حنیفه ومالک نزد تطاول دم لازم گردد گویند مراد بکریمهٔ ولیطوفوا بالبیت العتیق همین طواف افاضه ست واز آنحضرت صلعم سه طواف ثابت شده قدوم وافاضه ووداع وهرچه خلاف آن از صحابی یا غیر او آمده بقیام حجت نمیرسد وهر که طواف قدوم را تاخیر کرده او را باید که این طواف را بر طواف افاضه مقدم نماید وفاءً بما شرعه صلی الله علیه وسلم لامته وثبوت طواف وداع از فعل نبوی ست که بیان مجمل قرآن وحدیث ست ومؤید ومؤکد اوست آنچه در صحیحین وغیرهما آمده که مردم را امر کرد تا آنکه آخر عهد ایشان بخانهٔ کعبه باشد ودرین طواف رمل نیامده وحائض ونفساء نکنند وچون در طواف قدوم ثابت شده که انه توضأ ثم طاف پس الحاق سائر طوافات بدان در بارهٔ طهارت الحاق صحیح ست بنا بر عدم فارق ولیکن این طهارت واجب ست رکن وشرط طواف نیست وآنحضرت صلعم فرموده که عریان طواف نکند وظاهرش آنست که طائف عریان را طواف نباشد

زا اشتراط طهارت لباس بی دلیل ست و حدیث الطواف بالبیت صلوة افادهٔ آن نمیکند **فصل**
فوات حج بفوات احرام بدلیلی ثابت نشده مگر آنکه ثابت شود که شرط یا رکن حج ست همچو وقوف یا طواف زیاره
و حدیث صحیح الحج عرفة دلیل ست بر آنکه حج فوت میشود بفوات وقوف و بر رکنیت طواف زیاره اجماع ست
پس وجوب عود از برای آن مناسب این اجماع باشد و اما این حرف که ما عدای احرام و وقوف مجبور بدم باشد پس
دلیلی بر وجوب این دم نیست ❊

باب عمره احرام و طواف و سعی ست

و یعلی بن امیه را فرمود واصنع في عمرتك ما انت صانع في حجك و این در صحیحین و غیر هما ست و عمره سنت ست
زیرا که دلیلی صحیح بر وجوبش نیامده و هر چه در بارهٔ وجوب آمده بوجه صحیح که بدان قیام حجت میتواند شد ثابت
نگشته و کریمهٔ واتموا الحج والعمرة در بارهٔ عمرهٔ مفرده نیست بلکه در عمره همراه حج ست که بدخول اندران لازم گشته
و نزاع در وجوب عمرهٔ مفرده ست از اصل و حدیث ان النبي صلعم سئل عن العمرة اواجبة هي قال لا
مؤید او ست اگرچه در سندش حجاج بن ارطاة ضعیف ست و این احمد و بیهقی روایت کرده اند و ترمذی حسن گفته
و مؤید عدم وجوب ست قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت و ذکر عمره نکرده و در احادیث صحیحه که دران بیان
ارکان حجة الاسلام آمده اقتصار بر حج ست و ذکر عمره نیست و اهل جاهلیت عمره در اشهر حج ناخوش میداشتند
اسلام آمد و این را باطل ساخت و اعتمار در اشهر حج نمودند چنانکه در صحیحین و غیر هما از حدیث انس آمده که ان النبي
صلعم اعتمر اربع عمر في ذي القعدة الا التي اعتمر مع حجته و در حدیث عایشه ست نزد ابو داؤد که
آنحضرت صلعم دو عمره در ذیقعده و یک عمره در شوال کرد حاصل آنکه در تمام سال مشروع ست و در هیچ وقت
از اوقات مکروه نیست و میقاتش حل ست از برای مکی بحدیث صحیحین و غیر هما که آنحضرت صلعم عبد الرحمن بن ابی بکر را امر فرمود
که با عایشه بسوی تنعیم بر آید و وی از انجا عمره بر آرد و هر که آنرا از مسکن و مکه صحیح گوید جواب داده که این امر بنا بر
تطییب خاطر عایشه بود تا از حل بمکه در آید چنانکه دیگر ازواج کردند و این جواب خلاف ظاهر ست حاصل آنکه
از وی صلعم تعیین میقات عمره واقع نشده و تعیین میقات حج از برای اهل هر جهت ثابت گشته پس اگر عمره درین
مواقیت همچو حج باشد آنحضرت صلعم در حدیث صحیح گفته فمن كان دونهن فمهله من اهله وكذلك حتى اهل مكة
يهلون منها و این در صحیحین ست بلکه در حدیث ابن عباس بعد ذکر مواقیت اهل هر محل تصریح آمده بآنکه سوا خدا

صلعم فرمود هن لاهلهن ولمن اتی علیهن من غیر اهلهن لمن کان یرید الحج والعمرة واین حدیث در صحیحین وغیرهماست ودران تصریح بعمره ست ووطی قبل از سعی حرام ست اما آنکه مفسد عمره ست فلا ٭

باب

ثابت شده که حج سه نوع ست

تمتع وافراد وقران ونیت درهمه جا شرط ست زیراکه لا عمل الا بالنیة پس نیت شرط باشد وهو الحق وظاهر نشود معنی تمتع مگر بجمع میان حج وعمره دریکسال چنانکه از صحابه متمتعین درعام حج نبوی همچنین واقع شده واول عمره بجا آرد وپس تر حج وبعد از سعی حلال گردد چه شان تمتع همین ست واگر چنین نکند متمتع نباشد پس تر احرام حج از مکه بربندد واگر خواهد از غیر مکه وهرکه قادم مکه شد متمتعاً واجب بروی همین طواف عمره ست طواف دیگر از برای قدوم بروی واجب نیست وکریمهٔ فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی مفید لزوم هدی از برای متمتع ست وبران اجماع واقع شده وبدنه وبقره دران برابر ست زیراکه هر واحد ازین هردو از طرف هفت کس میتواند شد بنا بر حدیث جابر در صحیحین وغیرهما گفت امرنا رسول الله صلعم ان نشترك فی الابل والبقر کل سبعة منا فی بدنة وفی لفظ لمسلم انه قیل لجابر ایشترك فی البقرة ما یشترك فی الجزور فقال ما هی الا من البدن واین رفته اند جمهور وآنکه در حدیث ابن عباس آمده که ما همراه رسول خدا صلعم بودیم در سفر پس حاضر شد اضحی پس ذبح کردیم بقره را از طرف هفت کس وشتر را از طرف ده کس ترمذی تحسین نموده پس این درباره اضحیه ست واضحیه باب دیگر ست غیر باب هدی وهمچنین حدیث رافع بن خدیج فقسم فعدل عشرا من الغنم ببعیر درباره قسمت ست واین غیر باب هدی ست پس معارض حدیث متقدم جابر نشود وچون از عطب هدی بترسد نحر کرده نعلش در خونش مغموس نموده بگذارد تا مردم بخورند واین را احمد وابو داود وابن ماجه اخراج کرده اند وترمذی تصحیحش نموده ومسلم زیاده کرده که تو مخور ونه رفقای تو وامر نبوی بتعویض این هدی نیامده ونزد الجاء ضرورت رکوب بران جائز ست بحدیث انس در صحیحین وهرکه هدی نیافت ذمی سه روزه نهد در ایام حج وهفت روزه نزد رجوع بوطن واین عشرهٔ کامله ست بنص قرآن کریم وقران آنست که حج وعمره را نزدیک یکدیگر سازد ونیت هردو معاً شرط نیست بلکه اگر احرام حج بست وبران عمره داخل کرد جائز باشد چنانکه از آنحضرت صلعم همچنین واقع شده واهل علم اتفاق کرده اند برآنکه آنحضرت صلعم قارن بود ودر احادیث صحیحه آمده که تلبیه بحج کرد واولا باز بعمره وسوق هدی نمود وفعل وی صلعم بیان مجمل کتاب وسنت ست ، وجز یک

بدنه تقلید و اشعار دیگری نکرد و این تقلید و تحلیل و اشعار باحادیث صحیحه ثابت شده و دال ست بر شرطیت
سوق هدی درین نوع از انواع حج حدیث لو استقبلت من امری ما استدبرت ما سقت الهدی
و این حدیث صحیح ست و دران سوق هدی را مقتضا از برای بقاء قران گردانیده و قارن را یک طواف و یک سعی
کافی ست و درین باب حدیث عایشه و ابن عمر در صحیحین وارد گشته و در ترمذی بسند حسن باین لفظ آمده من احرم
بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعی واحد منهما حتی یحل منهما جمیعا و آفاقیان که در مکه از برای غیر حج و عمره در آیند
بستن احرام از میقات برایشان واجب نیست و دلیلی بران نیامده در ایام نبوت صدها کس بمکه می آمدند و مسموع
نشد که احدی را امر باحرام کرده باشد و در اجتهاد بعض صحابه حجت نیست و چون بطلان ایجاب احرام بمجرد مجاوزت
میقات معلوم شد بطلان ایجاب دم بر مجاوز بغیر احرام و بطلان ایجاب قضاء احرام متروک نزد مجاوزت هم
ثابت گردید حاصل آنکه بناء این مسئله بر غیر اساس ست و حائض تاخیر طواف کند چون عایشه آنحضرت صلعم را خبر کرد
که وی حیض آورد فرمود غسل بر آر و اهلال بحج کن چنانچه همچنین کرد و در مواقف وقوف نمود تا آنکه چون طاهر شد
طواف کعبه و صفا و مروه نمود و در صحیح آمده که او را فرمود یجزی عنك طوافك بالصفا والمروة عن حجك
وعمرتك و قول ببطلان احرام و حج بجماع باطل ست و چون دلیلی بر بطلان حج بوطی عمدا نباشد پس ببطلانش بوطی
سهوا چه رسد حاصل آنکه ترتیب فساد حج بر وطی کلام بی دلیل ست و تکلیف عباد ست بچیزی که از جانب او تعالی
بدان مکلف نبوده اند و هر که در اثبات احکام شرعیه اعتماد بر خیال رای و اجتهاد زائف دارد و می چنین خرافات
که جز اتعاب نفس و تکلیف عباد در غیر شرع ثمره ندارد می آرد و کلامش بر خلاف منهج شرع و اسلوب دین حنیف
وارد ست **فصل** دلیل بر اثبات حکم حصر حدیث ابن عباس ست نزد مسلم وغیره که ضباعه بنت زبیر گفت ای رسول خدا
من زنی گرانبارم و حج کردن خواهم مرا چه امر میفرمائی فرمود اهلال کن و شرط گیر که ان محلی حیث حبستنی و لفظ
عایشه در صحیحین این ست والله ما اجدنی الا وجعة فقال حجی واشترطی وقولی اللهم ان محلی حیث
حبستنی و این را احمد از نفس حدیث ضباعه هم آورده و درین باب حدیثها ست و همه را دلالت ست بر ثبوت
حکم حصر و بر آنکه هر که این شرط کرد از وی حکم حصر ثابت نیست و هر که نکرده بر وی ثابت ست و جماعتی از صحابه
و تابعین و فقهاء بآن رفته اند که تحلل با عدم اشتراط جائز نیست و نزد ابو حنیفه و مالک و بعض تابعین اشتراط صحیح
نباشد و این احادیث رد ست برایشان و ثابت شد که آنحضرت صلعم و صحابه در حدیبیه محصور شدند و کریمه فان احصرتم فما استیسر من الهدی
فروده آمد و این دلیل ست بر آنکه هدی محصر غیر مشترط همان متیسر ست و اگرچه سبب این آیه خاص ست اما اعتبار بعموم لفظ ست چنانکه

در اصول متقرر شده پس احادیث مطلقه همچو من کسر او عرج فقد حل مقید باشد بدان و حدیبیه از زمین
حل ست و بالجمله هر که محصور شد و او اشتراط کرده بود پس وی حلال میگردد و امر مفوض باوست اگر خواهد
باز زوال عذر حج بکند و اگر خواهد نکند و در سال دیگر بجا آرد و همچنین هر که اشتراط نکرد و هدی فرستاد بروی
قضا نیست نزد زوال عذر بلکه فرض بروی باقی ست هرگاه تواند بجا آرد وهذا حاصل ما ینبغي اعتماده
في هذا البحث ولم يرد ما يخالفه الا ما لا تقوم به الحجة وما لا تقوم به الحجة وجوده كعدمه

فصل هر کرا حج لازم شد و واجب سبیل ست بروی تادیه حج بکریمه ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا واجب باشد اگر نکرد آثم شد و در ایام نبوت مسموع نشده که مردی وصیت کرده باشد
بحج از طرف خود بعد از موت از برای استدراک فریضه فائته حج و نه از انحضرت صلعم در وصیت بحج چیزی ثابت شده بلکه
انچه ثابت شده حج ولد از اب و ام و حج اخ از اخ و از ابن عم و از قریب ست و اصل در عبادات بدنیه عدم
صحت ست مگر از کسیکه بروی واجب باشد و از غیر جز بدلیل صحیح نشود و دلیل در حج همان ست که ذکر کردیم پس
بران مقتصر باید بود و همچنین درباره صوم آمده که من مات وعليه صوم صام عنه وليه فيقتصر
على ذلك و در ماعدای انچه بدان دلیل آمده اصل منع ست و هر که گفته وصیت مسوغ حج غیر موصی عنه ست
پس برهانی صالح احتجاج نیاورده و عموم قوله تعالى فدين الله احق ان يقضى صحيح المعنى ست هر کرا چیزی
از عبادات فوت شود بروی قضا داوست و اما اینکه دیگری از وی این قضا بجا آرد پس متوقف بر ورود دلیل ست
پس هر چه بدان دلیل آمده صحیح ست و الا فلا و لاسیما با ثبوت کریمه وان ليس للانسان الا ما سعى و آیه
لتجزى كل نفس بما تسعى و قوله صلعم اذا مات ابن آدم انقطع عنه كل شيء الا صدقة جارية او علم ينتفع
به او ولد صالح يدعو له و بالجمله متعین وقوف ست بر موارد نصوص در هر شی که دران قائل بلحوق و نیل ثواب
یا سقوط فرضی از فرائض الهی بوده اند و بر تقدیر صحت استیجار و صحت وصیت لابد ست که اجیر مکلف و عادل
باشد و نزد تضییق اجیر مخاطب بفریضه خود ست اشتغالش بفریضه غیر روا نباشد و لهذا آنحضرت صلعم گفته
حج عن نفسك ثم عن شبرمة **فصل** حج آنحضرت صلعم اگرچه احادیث در بیان نوع آن مختلف آمده
حج قران بود بتواتر و احادیث وارده درین باب زیاده بر بیست حدیث از طریق هفده صحابی وارد شده
و معارض بعض این احادیث نیامده تا بمعارضه همگی چه رسد پس هر که وجه تفضیل یکی را از انواع حج چنان قرار
داده که آنحضرت صلعم فلان نوع حج بآورده و او تعالی از برای رسول خود جز فاضل اختیار نفرماید و حج نبوی قران

بود پس نزد ش قران افضل انواع حج باشد ولکن از حدیث جابر در صحیحین وغیرهما ثابت شده که آنحضرت صلعم ارشاد کرد لو استقبلت من امری ما استدبرت ما سقت الهدی ولجعلتها عمرة واین دلیل ست بر آنکه تمتع افضل از قران ست و مقام طویل الذیول کثیر النقول ست و جمله انواع حج شریعت صحیحه وسنت قائمه باشد عائشه گفته خرجنا مع رسول الله صلعم فقال من اراد منکم ان یهل بحج وعمرة فلیفعل ومن اراد ان یهل بحج فلیهل ومن اراد ان یهل بعمرة فلیهل واین در صحیحین وغیرهماست و هر که نذر کرد که بکعبه برود او را وفای آن لازم ست زیرا که وفا بنذر در غیر معصیت وارد شده و وقت دم قران روز نحر ست اختیارا و اگر بگذشت تاخیر نحر تا ما بعد آن محتاج دلیل ست چه هر عبادت نه در خور د قضا باشد مگر آنکه اعذار حکم ثابت کنند و گویند که هر که بروی نحر در روز نحر متعذر شد وقت در حق او ممتد باشد همچو امتداد وقت اضحیه بحدیث جبیر بن مطعم مرفوعا ایام التشریق ذبح اخرجه احمد وابن حبان فی صحیحه والبیهقی واخرج نحوه ابن عدی من حدیث ابی هریرة باسناد ضعیف واخرج نحوه ایضا ابن ابی حاتم من حدیث ابی سعید وهو ضعیف واما آنکه وقت اضطرار بعد از ایام تشریق ست پس محتاج دلیل بود زیرا که تعیین وقتی از برای عبادتی از عبادات ست واین بمجرد رای ثابت نشود و اگر دلیلی بران بایستد وجهی از برای ایجاب دم تاخیر نباشد همچنین دلیلی بر تعیین دو مکان اختیاری و اضطراری از برای دم عمره نیست بل جای همه خونها منی و کوی و برزن مکه ست ولهذا آنحضرت صلعم فرموده ان منی کلها منحر وان فجاج مکة طریق ومنحر و حکم دم سعی حکم سائر دماست زمانا و مکانا و باید که اینهمه دما از راس المال بود و وجهی از برای اخراجش از ثلث نیست چه آنچه دران اخراج از ثلث آمده امور مخصوصه ست که بنا بر وصیت یا نذر یا نحو آن لازم میگردد و ظاهر عدم فرق ست میان این دماء و دم قران و تمتع و تطوع و صاحب دم را اکل از ان جائز ست لقوله تعالی فکلوا منها واطعموا القانع والمعتر وقوله سبحانه واطعموا البائس الفقیر و در احادیث صحیحه ثابت شده که آنحضرت صلعم از هدی خود بخورد و صحابه و نساء خود را بخورانید پس کتاب عزیز و سنت مطهره هر دو دلالت دارند بر جواز اکل از ان و بر صرف آن در مصارفش و دعوی تفرقه میان دماء محتاج دلیل ست و مقتضی آن ثابت نشده و اگرچه سبب خاص باشد لیکن حکم آن بسبب مقید نگردد

کتاب النکاح

بنصوص کتاب و سنت و اجماع امت معلوم شده که زنا و آنچه مودی بزنا شود یا مقدمه زنا باشد حرام ست

پس هر که از افتادن جان خود در زنا بترسد بر وی دفع آن از نفس خویش واجب ست اگر جز بنکاح دفع نمیتواند شد
و اگر بمثل صوم یا سفر یا تقلیل در طعام و شراب یا اکل طعامیکه دران دسومت نباشد دفع میتواند کرد بر وی وجوب
نکاح نیست بنا بر امکان دفع معصیت بدون آن و بر عاجز از وطی حرام نیست زیرا که انسان از ترک حلال و ترک ماموربه بخصوصه لازم نبود
بلکه آنچه او را لازم ست بجا آوردن امر خداست که دران باوجود تجویز وقوع معصیت از غیر او ترغیب کرده
و ذنب کل مذنب علیه لا یتعداه الی غیره ولکن اینقدر ست که او تعالی زن را فرج و مخرج داده و بر وی دفع
حرام و شکایت امر خود بسوی شریعت واجب ساخته چنانکه زنی با آنحضرت صلعم شکوه کرد و گفت
انما معه کهدبة الثوب پس ممسک زن باوجود عجز از عفت او و کسر سورت شهوتش ممسک بضرار ست
و حق تعالی فرموده و لا تمسکوهن ضرارا و هم مضارت ست و در قرآن و لا تضاروهن آمده و این کس
مضار او ست و در شریعت مطهره دلیل دال بر جواز فسخ بمجرد کراهت آمده چنانکه در حدیث اتردین علیه
حدیقته ست و نیز دران جواز فسخ بنا بر اعواز نفقه وارد شده و ازینجا شناخته شد که بادی بدء حکم بتحریم
نکاح عاجز بی وجه ست و همچنین حکم بدان بر عارف تفریط از جان خود چه حال متحول میگردد و گاه زن رضا بتفریط
میدهد و بعد ازان طلاق بدست اوست پس اگر برین تجیه مذمومه و طبیعت ناقصه مستمر گردد زن را طلب خلاص
از دست او میرسد. و ما جعل علیکم فی الدین من حرج ملة ابیکم ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل
و شک نیست که نکاح از آکد سنن ست حق تعالی در کتاب عزیز بدان امر کرده و در صحیحین و غیرهما بسنت صحیحه ثابت شده
ارشاد کرد یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءة فلیتزوج و هم نزد شیخین و غیرهما نهی از تبتل وارد
شده و فرموده لکنی اصوم و افطر و انام و اتزوج النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی الحاصل نکاح
سنت موکده ست و بعض اقسام آنرا مکروه یا مباح یا مندوب گردانیدن دفع در وجه ادله وارده در ترغیبات
کثیره در صحاح و حسان احادیث ست آری اگر یکی فقیر ست و استطاعت قیام بمؤنت زوجه ندارد او را در
ترک این سنت رخصت ست لقوله تعالی و لیستعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یغنیهم الله من
فضله با اختلافی که در تفسیر او ست و حرام ست خطبه بر خطبه مسلم بادله صحیحه ثابته در صحیحین و غیرهما از عقبه بن عامر
و ابی هریرة و ابن عمر و غایتش حتی ینکح او یترک آمده و فی لفظ آخر حتی یترک الخاطب قبله او یاذن له
الخاطب پس وقوع یک خطبه مقتضی تحریم خطبه دیگر ست تا این غایت و حصول تحریم بمجرد وقوع خطبه اولی باشد خواه
دیگر رضای زن داند یا نداند لکن چون حال منتهی بعدم وقوع رضا از زن گردد آن خطبه کان لم تکن باشد بنا بر عرف

مانع از ثبوت خطبه که آن عدم رضاست و میان این احادیث و میان مشوره که از آنحضرت صلعم در بارهٔ فاطمه
بنت قیس واقع شده منافات نیست زیرا که اسامه بن زید خطبه اش نکرده بود ابوجهم و معاویه خاطب بودند و فاطمه
مشوره خواست آنحضرت صلعم اشارت باسامه کرد و فرمود معاویه صعلوک ست و ابا جهم عصا از دوش نمی نهد
و ضراب ست و ترا درین باب اختیار باشد و آیهٔ ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء
مفید آنست که تصریح بخطبه ناجائز ست و تعریض جائز و از مواعدهٔ سر نهی فرموده فقال ولکن لا تواعدوهن
سرًا با اختلافی که در معنی این مواعده ست بعده استثنا کرد و فرمود الا ان تقولوا قولًا معروفا حاصل آنکه جز تعریض
و قول معروف مباح نکرد پس تصریح بخطبه از برای معتده یا ذکر کدام شی مستهجن در مکالمه اش ناجائز ست و این امر
نزد صحابه متقرر و معروف بود و این عدت خواه از طلاق رجعی بود یا بائن یا از وفات زیرا که دلیل میان عدت و عدت
فصل نکرد و اما عقد در مسجد پس اگر حدیث واجعلوه فی المساجد منتهض بحجت گردد اقل احوال این امر ندب باشد
ورنه بناء مساجد از برای ذکر خدا و نماز ست غیر این کار در ان روا نیست مگر بدلیلی که مخصص این عموم باشد چنانکه
لعب حبشه بحراب در مسجد نبوی واقع شده و چنانکه بر انشاد اشعار تقریر رفته و در نثار و انتهاب دلیلی ثابت نشد
و حدیث مروی درین باب متکلم علیه ست شوکانی رح در فوائد مجموعه فی الاحادیث الموضوعه بران سخن کرده و حافظ
ابن حجر ذکرش در تلخیص نموده و بسوی بیهقی عزو ساخته و گفته در اسنادش ضعف و انقطاع ست و گفته که طبرانی
در اوسط روایتش از حدیث عایشه بنحو آن نموده و دران بشر بن ابراهیم ست انتهی گویم بشر متهم بود بوضع
احادیث و غزالی و رازی و قاضی حسین از حدیث جابر روایت کرده اند که ان النبي صلعم حضر في املاك فاتي
باطباق علیها جوز ولوز و تمر فنثرت فقبضنا ایدینا فقال ما لکم لا تاخذون فقالوا لانك نهيت
عن النهب فقال انما نهيت عن نهبی العساکر خذوا علی اسم الله فجاذبنا و جاذبنا شوکانی گفته و هذا موضوع لا شك فيه
و هو کلا الذین دووه لیسوا من اهل الروایة پس انتهاب نثار اگر حرام نبود باری اسم نهبی بران صادق می آید پس اقل احوالش آنست
که مکروه باشد و احادیث ثابته در صحیحین دال اند بر مشروعیت ولیمه و بصحت رسیده که آنحضرت صلعم بر زنان خود ولیمه کرد و هر که نکاح کرده بود
او را امر بولیمه فرمود تا آنکه عبد الرحمن بن عوف را گفت اولم ولو بشاة و این حدیث انس در صحیحین و غیرهما ست و در عرسات ترخیص در
طرفی از لهو ثابت شده و در منتقی ادله اش ذکر کرده و در شرح منتقی بران تکلم نموده و مخالف شدن مخالف امر ثابت معلوم ست و تجویز لهو در غیر
این موطن مخالف چیزی ست که کتاب عزیز و سنت مطهره بران دلالت کرده و حرمت اصول و فروع مرد بر مرد
بکتاب و سنت و اجماع جمیع مسلمین معلوم ست و همچنین حرمت نساء اصول و فصول منصوص علیه قرآن کریم ست

وہکذا تحریم اقرب اصول کہ اخوۃ و اخوات ابناء ایشان اند و تحریم ایشان در فرقان حمیدست و ہمچنین حرام ست
بر مرد اصول زنی کہ باوی عقد کردہ و این در تنزیل ست حیث قال وامهات نسائكم و ظاہرش عدم فرق ست
در آنکہ دخول واقع شدہ یا نہ ولکن جمعی از صحابہ چنین خواندہ اند نسائكم اللاتي دخلتم بهن پس اگر این قرات بصحت
رسد دلیل باشد بر آنکہ حرام نیست مگر ام مدخولہ و بعض اہل علم ادعا کردہ اند کہ آیہ و ربائبكم اللاتي في حجوركم من
نسائكم اللاتي دخلتم بهن عائد بسوی قولہ تعالی من نسائكم و امهات نسائكم ست و دران خلاف ست
و این خلاف در اصول در قیدی کہ بعد از امور متعددہ آید معروف ست ولکن قراءت مذکورہ مقوی عود این قید
بسوی جمیع ست و دال ست بر خلاف این تقیید حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ نزد ترمذی مرفوعاً من نکح
امرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها حرمت عليه امها ولم تحرم عليه ابنتها و این حدیث
اگر بصحت رسد نص باشد در محل نزاع ولکن در سندش دو ضعیف اند یکی مثنی ابن صباح دیگر ابن لہیعہ پس اگر اسناد
قرات مذکورہ صحیح شود ارجح باشد ازین حدیث و اگر نشود عمل بمقتضای آیہ و امهات نسائكم باشد بنابر شمول
مدخولہ و جز آن و هو المتعين و کنیز از زنان سید نمیگردد مگر بوطی بخلاف حرہ کہ بمجرد عقد زن سید میگردد و حاجت
قیاس امہ بر حرہ نیست بلکہ وی داخل ست زیر عموم قولہ تعالی و امهات نسائكم و تقیید این عموم اگر باین قرات
مترجح گردد اصول و فصول امہ موطوءہ حرام نباشد مگر بعد از دخول و اگر مترجح نگردد معلوم ست کہ امہ از
زنان سید جز بدخول نمیگردد پس پیش از دخول منجملہ نساء نباشد کہ اصول و فصولش حرام شود و لہذا اتفاق
کردہ اند بر آنکہ ام و بنت امہ حرام نمیشود مگر بعد از دخول و اختلاف کردہ اند در زوجہ و لمس بشہوت را
اگرچہ بجائی بود محرم گفتن ناتمام ست مگر بعد از تسلیم اینمعنی کہ شرعاً مسمای دخول بران راست می آید و هو
بعيد جداً و ابعد ترازان قول بتحریم بر مجرد نظر بمباشرت ست حاصل آنکہ چون برین لمس و نظر وطی و دخول
شرعاً صادق نباشد پس صدقش لغةً ابعد و ابعد ست و رضاع ہمچو نسب ست زیرا کہ از حدیث جماعہ در صحیحین و غیرہما
بصحت رسیدہ کہ آنحضرت صلعم فرمودہ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و در لفظی من الرحم و در لفظی من
الولادة آمدہ و واجب توقف ست بر مدلول عام این احادیث و خاص نشود از ان مگر آنچہ دلیلی صحیح صالح تخصیص
آنرا خاص کند اذا عرفت هذا كفاك عن الخبط والخلط الواقع في هذه المسئلة لكثير من المتكلمين فيها
وعليك ان تلاحظ مع ملاحظتك لهذه الادلة انه صلعم لم يقل يحرم من الرضاع ما يحرم بالصهار
فلا يحرم من اصهار اهل الرضاعة الا ما جاء النص بتحريمه والا فهو حلال وقد ذكر الشوكاني في شرح

المنتقى ما يهتدي به الناظر الى صوب الصواب و در جواز نکاح کتابیات خلافی در میان سلف ظاهر نشده و نه
احدی بر فاعلش انکار کرده و همچنین بر حل وطی سبیات از مشرکین اجماع واقع شده و مخالفی دران خلاف نکرده
و بصحت رسیده که درباره مجوس فرموده سنوا بهم سنة اهل الکتاب پس زنان مجوس از حلت حکم زنان یهود
و نصاری باشند همچنین در نحو آن از سائر امور ثابته از برای اهل کتاب و استثنا مروی درین حدیث بلفظ غیر آکلی
ذبائحهم ولا ناکحی نسائهم بصحت نرسیده بلکه در همه انچه درین شریعت از برای اهل کتاب ثابت ست حکم مجوس دران
امور حکم اهل کتاب ست نه کم و نه بیش و مرتده کافره از کوافرست و تحریم محصنه ثابت ست بنص قرآن و اجماع مسلمین
و همچنین تحریم مبانه و مطلقه ثلاثه تا آنکه نکاح کند با غیر زوج و همچنین معتده بنص قرآن و اجماع و اما تحریم خامسه و عدم
زیادت بر رابع بقوله عز و جل مثنى و ثلاث ورباع پس غیر صحیح ست چنانکه در شرح منتقی و در بل الغمام و جز آن
مذکورست و لکن استدلال بران بحدیث قیس بن حارث و حدیث غیلان ثقفی و حدیث نوفل بن معاویه در خور اعتماد
باشد هر چند در هر یکی ازین حدیثها مقال ست لکن اجماع بر مدلولاتش منجمله مجمع علی العمل به گردیده و این اجماع را در
فتح و بحر حکایت کرده اند و نقل از ظاهریه درین باب بصحت نرسیده زیرا که اعرف ایشان بمذهب ظاهریه انکارش
کرده و در تفسیر فتح البیان فی مقاصد القرآن تصحیح بعض این احادیث ذکر کرده ایم و دران اطالت مقال نموده
فلیرجع الیه و آنکه گفته اند که اصل در فروج تحریم ست و حظر مقدم بر اباحت ست پس این قواعد مقرره معارض ست
بمثل خود پس اگر دلیلی مختص گردد بر آنکه در مثل فروج تقدیم حظر بر اباحت باشد فذاک و الا ناقل از برائت اصلیه
که معلوم بادله کلیه و جزئیه ست موجود نیست و وجود خنثی مشکل که متمیز نیست اگر درین عالم بصحت رسد تحریمش محتاج
دلیل باشد و نیست دلیل مگر مجرد استبعادات که حجت بمثل آن قائم نمیشود نه عقلا و نه نقلا و اما وجود کسیکه او را
فرجی همچو فرج مرد و شرمگاهی همچو شرمگاه زن ست و هر دو فرج متمیز ست باین طور که یک فرج را قوت ست
و بدان بول و نحو آن انتفاع میرود و با مجرد سبق اتیان زوار پس وی محکوم له بهمان فرج باشد که اینچنین ست و ما
اقل جدوی تحریر مثل هذه المسائل فی کتب الهدایة و مجرد عدم تمکن از حره از برای نکاح با امه کافی ست
و خوف عنت شرط نیست و سنت انچه بان قیام حجت درین باب شود نیامده و انچه مرفوعا مروی شده بصحت نرسیده و انچه بطریق غیر رفع
آمده در خور حجت نیست و اما زن مفقود پس او تعالى امر باحسان عشرت زوجات فرموده و عاشروهن بالمعروف
گفته و از امساک زنان بطور ضرار نهی نموده و لا تمسکوهن ضرارا فرموده و حکم بامساک بمعروف یا تسریح باحسان
کرده و فرموده فامسکوهن بمعروف او سرحوهن باحسان ارشاد نموده و از مضاره زنان نهی کرده و لا تضاروهن

گفته وغائب که زن او را از غیبتش تضرر حاصل گردد او را جائز ست که رفع امر خود بسوی حکام شریعت کند
و بر ایشان تخلیص آن زن ازین ضرار قالع واجب ست واین بر تقدیری ست که غائب از برای این زن انچه
قیام بنفقه اش کند گذاشته رفته باشد وتضررش نه باین حیثیت بود بلکه بآن حیثیت که با وجود نفقه موجود نه ضرورت
و نه ایه واگر تضررش بنا بر عدم وجود چیزی که استنفاق آن از انچه غائب گزاشته رفته ست باشد پس فسخ نکاح بنا بر
عدم نفقه علی انفراده جائز ست اگر چه زوجش حاضر باشد تا بغائب بودنش چه رسد واین آیات کریمات که تلاوتش
کردیم وجز آن دلالت دارند بران اگر پرسی که مدتی مقدره در غیبت معتبر ست گوئیم نه بلکه مجرد حصول تضرر از زن
مسوغ فسخ ست بعد از اعذار بسوی زوج اگر در محلی معروف ست نه آنکه مستقرش معلوم نباشد پس حاکم را میرسد
که بمجرد حصول این تضرر بزن فسخ نکاحش بکند واگر غائب شئ محتاج الیه زن گذاشته رفته ست وتضررش بسبب
امر غیر نفقه ونحو آن پس لائق توقیف آن زن ست تا مدتی که زن عادله خبر بتضرر زن بزیادت بران
مدت دهد اگر شئ محتاج الیه از نفقه وجز آن نگذاشته پس مسارعت بسوی تخلیص آن زن وفک اسر او ودفع ضرر
از وی واجب ست وبعد ازان که تزوج بدیگری کرد زن او گشت اگر چه شوهر اول عود کند ونباید لکن نکاحش
عود نکند بلکه بفسخ باطل گردیده فلا تشتغل بهذه التفاصیل التي ذکرها اهل الفروع وهي مبنية على
غير اساس وبعد از معرفت این ادله ومدلولات شناخته باشی که زنانی که شوهران ایشان در حبس دوام
افتاده اند وامید رهائی ایشان از بند حکام نیست ونزد زنان نفقه نگذاشته اند ومستقر ایشان معروف و
معلوم ست گویا در حکم حاضرین اند نه غائبین مفقود الخبر وزنان ایشان متضرر اند بنا بر اعواز نفقات واشیاء
محتاج الیها یا نفقه گذاشته اند لیکن تضرر ایشان بسبب امر غیر نفقه ست وآنقدر مدت بسر رفته که بر زیاده از آن
نزد عادله از زنان شکیب متصور نیست شتابی در رهائی این بیچارگان بر ذمه همت حکام شریعت وقضاة ملت
ومفتیان امت واجب ست بنا بر ادله مذکوره وعدم فارق ووجود علت جامع بلکه غائب مرجو العود ست
ودائم الحبس مایوس الرجوع پس تخلیص زن محبوس دائم اوجب وآکد باشد نسبت بغائب وما جعل علیکم
في الدين من حرج واگر کسی خلاف این مسئله سرایدا از وی جز بدلیل صحیح پذیرا نشود ودلیل نیست ودر اجتهادات
مجتهدین حجت نباشد اگر چه اجتهاد بعض صحابه چرا نبود ویالله العجب من هذه المذاهب المختلفة والمشارب
المكدرة ما فعلت باصحابها وفي اي هوة اوقعتهم وابعدتهم عن صرائح الكتاب العزيز والسنة
المطهرة التي لا نجاة لاحد الا في اتباعها ورفض ما عداها كائنا ما كان واينما كان واما تحريم جمع میان

دو خواهر و میان زن و عمه و خاله او پس اول بنص کتاب عزیز ثابت ست بلا فرق میان حره و امه و ثانی بسنت صحیح و غیرها که مروی از طریق جماعة از صحابه ست پس حکم ببطلان اینچنین عقود صحیح باشد بلکه آنحضرت صلعم در کثر از ین کار بحکم بطلان کرده و فرموده ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل و هر که رزوم رفع این حکم ثابت بمجرد خیالات مختله و علل معتله کرده وی دور تر شتافته و بعض اهل علم برین تحریم حکایت اجماع کرده اند و مثل روافض و خوارج و غیره از فرق ضلال نه از ان کسان اند که اشتغال بشان آنان میتوان کرد یا بتردید مقالات باطلهٔ شان می باید پرداخت چه خلاف اینان نه قادح در اجماع امت اسلامیه ست ولکن انه تعصب شعب کثیره برگ و بار می آرد فلا یقع الواقع فیها بل فی اشدها ضررا و اعظمها خطرا وهو لا یدری و چون در کتاب عزیز در مناکح حرام و حلال کثیر طیب آمده و آنحضرت صلعم ببیانش از برای مردم پرداخته و در بیان و ایضاحش مبالغه فرموده حاجت بآن نیست که بر انچه اهل فروع ذکر کرده اند و بی ادله آورده تعویل کنیم

فصل او تعالی امر بانکاح نسا کرده و انکحوا الایامی منکم و لا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن فرموده پس اولیا داخل اند درین خطاب بدخول اولی و احق اند بانکاح زنان ازین حیثیت باز سنت صحیحه آمده بآنکه نکاح جز بولی نیست و نکاح بغیر ولی باطل ست و از انحضرت صلعم ثابت شده که چون اولیا باهم اشتجار کنند سلطان ولی کسی باشد که او را ولی نیست و این حدیث را طرق ست و احمد و ابو داود و ترمذی بسند حسن و حاکم و ابن حبان روایتش کرده اند و دران دلالت ست بر آنکه نیست ولایت سلطان مگر نزد تشاجر اولیا و چون ولایت سلطان با وجود اولیا بوجه اشتجار ثابت ست پس نزد عدم اولیا بالاولی ثابت باشد و ازینجا تبیین گشت که مراد بما فی القرآن خصوص اولیا بوده اند و معلوم ست که اقرب بزن اخص از ابعد ست بجهت آنکه ولایتش را بر زن مزید خصوصیت بقرب ست و جمهور سلف و خلف بسوی اعتبار ولی رفته اند تا آنکه ابن منذر گفته احدی را از صحابه دران خلاف معلوم نیست و از ابو حنیفه اثبات ولایت نکاح از برای قرابت غیر عصبات مروی ست و شک نیست که لحوق عصابت مثلا با خوة از ام زائد بر اعمام و ابنا اعمام ست و تفصیل مقام درین کتاب باید و اثبات ولایت از برای معتق بحدیث الولاء لحمة کلحمة النسب ست و درین حدیث مطعنی نیست بلکه شواهد دارد کما ذکره صاحب التلخیص و ظاهر این تشبیه دلالت دارد بر آنکه عصبهٔ معتق قائم مقام او بید اگر عصبه نسب یافته نشود با معتق معتق و عصبه ایشان داخل درین تشبیه ست و این ولایت تا حیات اولیا ست و هر که از انها بمرد ولایتش بموت منقطع گشت پس وصی او را این ولایت در نکاح ثابت نباشد و نزد عدم اولیا و سلطان و کسیکه از طرف

۱۶۳

سلطان والی باشد حالت ضروری روی دهد وحاجت بمعرفت رضای زن بزوج افتد بعده عقد صورت بندد
وشاهد این صورت متوجه برکسی ست که صالح این کار باشد بدون آنکه وکیل از طرف زن گردد ولاسیما با حدیث
لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية هي التي تزوج نفسها اخرجه ابن ماجة والدارقطني من
حديث ابي هريرة ابن حجر گفته رجاله ثقات وقد اعل بالوقف لكن لا في جميعه بل في قوله فان الزانية الى آخره
ووجود یک ولی کافی ست ونزد تشاجر سلطان ولی باشد ودر کنیز مشترک اذن همه سادات درکار ست
زیراکه هر یکی را نصیبی از ان مملوکه ست پس اذنش در ملک وی معتبر باشد واذن غیر او از ان مغنی نبود وولی کافر
مسلوب الاهلیه ست ولهذا آنحضرت صلعم تزوج بام حبیبه کرد وبدون پدرش ابی سفیان عقد بربست زیراکه وی
دران هنگام مسلمان نبود همچنین اگر ولی هست لیکن غائب ست وغیبت او با انتظار عود مضر زن ست یا وصول
تا آن ولی متعذر ست بنابر خفاء مکان پس با عدم رجاء عود وقبل مضی مدت تضرر زن با نتظارش یا وقوع عضل از
ولی نکاحش بی ولی جائز باشد ولکن ضرور ست که تقریر این مدعا بوجه شرعی بود نه بمجرد قول زن واحادیثی که درباره
اعتبار ولی آمده حاکم سرد آن از طریق سی صحابی کرده ودران تصریح بنفی ست مثل حدیث ابی موسی که نزد احمد
اهل سنن وابن حبان وحاکم وصححاه بلفظ لا نكاح الا بولي آمده واین مفید انتفاء نکاح شرعی با نتفاء ولی ست وانچه
مفید این مفاد باشد مقتضی آنست که وجود ولی شرط صحت نکاح بود زیراکه شرط عبارت از چیزیست که عدمش مستلزم عدم مشروط
باشد كما تقرر في الاصول ودر حدیث عائشه آمده ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل واین کلمه
سه بار فرموده واین نزد احمد وابوداؤد وترمذی وابن ماجه ست وگذشت حدیث ابی هریره که زن زن را بزنی
دیگر ندهد ونه جان خود را بزنی سپرد وبس ولی شرطی از شروط نکاح ست که نکاح جز بدان صحیح نشود اگر موجود باشد ورنه
ولایتش بسوی سلطان ست ونیز قول ابن منذر که انه لا يعرف عن احد من الصحابة خلاف في اعتبار الولي
پیشتر ذکر شده وباید که ولی ذکر باشد نه انثی زیراکه زن ولایت تزوج زن دیگر بلکه نفس خود ندارد کما قدمنا ولفظی که
بدان عقد واقع شود لفظ نکاح ست یا تزویج یا انچه مفید این مفاد از متعارفات میان مردم باشد اگرچه افادهٔ تملیک
نکند ومفهوم از اعراف مصطلحه میان قوم مقدم برغیر ست چه تفاهم میان ایشان باعتبار همین اصطلاح ست ودر کتاب
وسنت انچه دال باشد بر آنکه جز فلان لفظ یا الفاظ مخصوصه مجزی نیست نیامده واز آنحضرت صلعم ثابت شده که خاستار زن
واهبة النفس را ملكتكها بما معك من القرآن فرموده ودر لفظی زوجتكها ودر لفظی زوجناكها ودر لفظی
انکحناکها آمده وظاهر آنست که عقد واقع از غیر ولی غیر صحیح ست فی نفسه واجازت مصحح آن نیست آری از نائب

ولی صحیح ست چه عقد نائب همچو عقد ولی ست و از ابتدا بر وجه صحت واقع شده و تمام عقد جز بلفظ ایجاب و قبول
نشود ولکن اگر سوال متقدم شده ست مغنی از قبول باشد چنانکه در حدیث زوجنیها یا رسول الله قال زوجتکها ست
و غالب در ایام نبوت مثل این حال بود و در صحت عقد برسالت و کتابت یا از مصمت و اخرس باشارت نزاع نیست
و دلیلی بر آنکه لفظ لابدست نیامده و در حدیث عقبه بن عامر آمده که انه صلعم قال لرجل اترضی ان ازوجك
فلانة قال نعم وقال للمرأة اترضین ان ازوجك فلانا قالت نعم فزوج احدهما صاحبه و از نکاح شغار
در احادیث صحیحهٔ ثابته در صحیحین و غیرهما از طریق جماعهٔ از صحابه تصریح بنهی آمده و در ان تفسیرش چنین وارد شده
که یکی دختر یا خواهر خود را بنکاح دیگری برین شرط بدهد که وی دختر یا خواهر خود را بنکاح اینکس در آرد و میان
هر دو کابین نباشد و این تفسیر موقوفا و مرفوعا بهر دو طریق آمده و نهی حقیقت ست در تحریم که مقتضی فساد و مرادف
بطلان ست و آنکه ذکر فرق میان نهی لذات الشئ یا جزء الشئ یا امر خارج از شئ کرده اند مجرد رای بحت و دعوے
محض ست بلکه از هر چه شارع نهی کرده عباد را از قربانش و از تلبس بدان منع نموده و این ست معنی غیر ماذون
فیه و غیر شرعی بودن آن و هر چه چنین باشد از امر نبوی نبود و هر چه امر نبوی نبود مردود ست و این تفرقه میان اقسام
نهی اهل فروع را عصای متوکی علیها گشته و مرید دفع دلیل بمجرد قال و قیل این تفرقه را ذریعهٔ مغالطه و مراوغه و هرب
از حق ساخته با آنکه درینجا تصریح بنفی این نکاح وارد شده و در حدیث ابن عمر نزد مسلم مرفوعا آمده لاشغار فی الاسلام
و توجه نفی حقیقة بسوی ذات ست و نیست مانع از ان زیراکه مراد ذات شرعیه ست و بر تقدیر وجود مانع
اقرب مجازین بسوی آن نفی صحت ست و بنفی صحت مطلوب حاصل و شغار مختص بدختران و خواهران نیست
بلکه حکم غیر ایشان از قرابت نیز همین ست و نووی بران حکایت اجماع کرده و نکاحی که شریعت حقه بدان آمده همانست
که عقدش از اولیاء باشد و شارع دران تا انجا مبالغه کرده که نکاح واقع را بغیر ولی باطل فرموده و سه بار
تکرارش کرده باز نکاحی که بدان شریعت مطهره وارد شده عقدی ست که دران شارع اشهاد شهود واجب
گردانیده چنانکه اینمعنی از احادیث ثابت ست باز نکاحی که شارع تشریعش کرده نکاحی ست که بدان حصول
توارث و ثبوت نسب شود و بران ترتب طلاق و عدت گردد پس متعه نکاحی از انکه شرعیه نیست بلکه رخصتی ابرای
مسافر نزد ضرورت بود و درین حرف خلافی نیست و همچنین در ثبوت حدیث متضمن نهی از متعه تا یوم القیامه
خلافی نباشد ولیس بعد هذا شئ و معارضه بانچه زعم کرده اند و بذکرش از استمتاع بعض صحابه بعد موت نبوی
پرداخته صحیح نباشد زیراکه این حرکت چندان بدیع نیست بسیارست که بر بعض صحابه بعض احکام مخفی مانده و لهذا عمر

رضی الله عنه بنهی ازان تصریح کرده و اسناد این نهی تا آنحضرت صلعم رسانیده چون معلوم کرد که بعض صحابه تمتع
کردند و حجت در امر ثابت از رسول خدا است نه در فعل بعض صحابه و فردی از افراد ایشان و مراو غت بآنکه
تحلیل قطعی ست و تحریم ظنی مدفوع ست بآنکه استمرار این قطعی نیست بلا خلاف و نسخ امر استمراری ست نه از برای
نفس امر واقع زیرا که هیچ عاقل نگوید که انچه از فعلش فراغ حاصل گشته منسوخ میشود بازجمله اهل اسلام اجماع بر تحریم
کرده اند و جز رافضه بر جوازش احدی باقی نیست و اینها منجمله کسانی اند که حاجت بدفع اقوال ایشان باشد
با خلاف ایشان قادح در اجماع بود چه در غالب مذاهب خود مخالف کتاب و سنت و اجماع مسلمین اند ابن منذر
گفته جاء عن الاوائل الرخصة فيها يعني المتعة ولا اعلم اليوم احدا يجيزها الا بعض الرافضة و قاضی
عیاض گفته اجمع العلماء على تحريمها الا الروافض و ابن بطال گفته و اجمعوا الان على انه متى وقع
يعني المتعة ابطل سواء كان قبل الدخول او بعده و خطابی گفته تحريم المتعة كالاجماع الا عن بعض
الشيعة و این عبارات علاوه بطلان و تحریم متعه مفید آنست که جوازش مذهب جمهور شیعه و روافض هم نیست
بلکه قول بعض افراد از ایشان ست و هر استثنا و شرط که متضمن تحلیل حرام یا تحریم حلال باشد در نکاح باطل ست
و لهذا از آنحضرت صلعم بصحت رسیده که كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل و آنکه در حدیث دیگر آمده که
احق الشروط ما استحللتم به الفروج مراد بدان شروطی ست که حلال را حرام و حرام را حلال نگرداند
چنانکه شرط کند که چنین طعام و چنان کسوت بدهد یا کدام کار خانگی و خدمت خود و نحو آن از وی نستاند **فصل**
در باب اشهاد شهود در نکاح حدیثها آمده که بعضش مقوی بعض ست از انجمله حدیث لا نكاح الا بولي و شاهدي
عدل ست نزد احمد و دارقطنی و بیهقی و ترمذی بدان اشارت کرده و در سندش عبد الله بن محرر متروک ست بخاری
بمهملات ۱۲
گفته منکر الحدیث و از انجمله حدیث عایشه ست نحو آن مرفوعا و نیز موقوفا و مرفوعاً آمده و از انجمله حدیث ابو هریره ست
بلفظ لا نكاح الا باربعة خاطب و ولي و شاهدين و این نزد بیهقی ست موقوفاً و مرفوعاً و در اسنادش ضعف ست
و از انجمله حدیث دیگر از عایشه ست نزد دارقطنی بلفظ لا بد في النكاح من اربعة الولي والزوج والشاهدين
و در سندش مجهول ست و نحو آن بیهقی در خلافیات از ابن عباس موقوفا روایت کرده و تصحیحش نموده و هم ابن ابی شیبه اش
آورده و از انجمله حدیث او ست نزد ترمذی ان النبي صلعم قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة
و از انجمله نزد شافعی ست مرسلا از حسن و از انجمله روایت ابو الزبیر مکی ست که ان عمر بن الخطاب اتي بنكاح
لم يشهد عليه الا رجل و امرأتان فقال هذا نكاح السر ولا اجيزه ولو كنت تقدمت فيه لرجمت

اخرجه مالك فى الموطا و باجمال حال احاديث اين ست كه گزارش رفت ليكن امت بدان عمل كرده و تمسك
نموده وظاهر اقتضاى نفيش آنست كه اشهاد شرط نكاح ست و بدون آن صحيح نباشد زيرا كه نفى بمعنى نهى در حقيقت
متوجه بسوى ذات شرعيه ست پس ارتفاعش مستلزم ارتفاع آن باشد و ذلك معنى الشرط و برفرض وجود
قرينهٔ مانعه از اعتبار معنى حقيقى نفى صحت اقرب مجازين الى الذات بود و اين نيز مفيد شرطيت ست ترمذى
گفته والعمل على هذا عند اهل العلم من اصحاب النبي صلعم ومن بعدهم من التابعين وغيرهم
قالوا لا نكاح الا بشهود ولم يختلف في ذلك من مضى منهم الا قوم من المتاخرين من اهل العلم وانما
اختلف اهل العلم في هذا اذا شهد واحد بعد واحد فقال اكثر اهل العلم من الكوفة وغيرهم
لا يجوز النكاح حتى يشهد الشاهدان معا عند عقد النكاح وقد روى بعض اهل المدينة اذا شهد
واحد بعد واحد فانه جائز اذا اعلنوا ذلك وهو قول مالك بن انس وغيره وقال بعض اهل العلم يجوز
شهادة رجل وامرأتين فى النكاح وهو قول احمد واسحق انتهى كلام الترمذي و آحاديث صحيحه دال ست
بر آنكه تمام نميشود نكاح مگر برضاء منكوحه چنانكه در حديث ابى هريره در صحيحين وغير هما آمده قال رسول الله صلعم
لا تنكح الايم حتى تستامر ولا البكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف اذنها قال ان تسكت و در
مسلم وغيره از حديث عايشه رضى الله عنها آمده كه گفت فرمود رسول خدا صلعم الثيب احق بنفسها من وليها
والبكر تستاذن في نفسها واذنها صماتها و بخارى وغيره از خنساء بنت خدام انصاريه روايت
نموده ان اباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فاتت رسول الله صلعم فرد نكاحها و احاديث درين
باب بسيارست و همه افادهٔ عدم صحت نكاح زن ناراض ميكند دوشيزه باشد يا ثيب و ضرورست در نكاح تعيين
اسم يا لقب منكوحه يا اشارهٔ مفهمه بسوى آن و سبق تواطى بران و نحو آن ورنه بمجرد الفاظ و نحو آن چون خلاف
مافى النفس باشد اعتبار نبود و عقدى كه از ولى همراه خاطب واقع شد و زن بدان راضى نبود پس اين عقد موقوف
ست بدين معنى اگر زن آنرا اجازت دارد صحيح شود و وطى مستباح گردد و ورنه وجودش كالعدم ست و همين ست حكم عقدى
كه خاطب بسوى غير ولى كرده و مراد بصحت و وقف اين عقد براجازت آنست كه نزد اجازت حاجت بتجديد عقد
ديگر نيست همين مجرد وقوعش كافى ست با آنكه ظاهر آنست كه عقد واقع بغير رضاء زن يا بدون ولى ست هيچ
حكم از براى آن نيست و از اصل منعقد نباشد بلكه لابدست از عقد ديگر نزد رضاء زن يا از ولى ولكن انچه
ذكر رفت نزد بخارى از حديث خنساء ثابت شده كما تقدم چه لفظ فرد نكاحها دال برآنست كه آن عقد

واقع مسمی بنکاح بود واگر خنسا بدان رضا می داد احتیاج بتجدیدش نمی افتاد وازین ادلّ است حدیث ابن عباس نزد
احمد وابوداود وابن ماجه ودارقطنی باسنادی که رجالش ثقات اند ان جاریة بکرا اتت رسول الله صلعم
فذکرت ان اباها زوجها وهی کارهة فخیرها النبی صلعم واین تخییر دال است بر نفاذ آن عقد واقع
باجازت زن وعدم احتیاجش بسوی تجدید وازین باب است قصهٔ نکاح دختر عثمان بن مظعون نزد احمد بسندی که رجالش
ثقات اند ونیز دارقطنی از ابن عمر وفیها فترافعوا الی رسول الله صلعم فقال هی یتیمة لا تنکح الا باذنها
واین احادیث دلالت دارند بر موقوف بودن عقد ودر اثبات خیار بسوی قیاس بر بریره که آنحضرت صلعم
او را از عتق مخیر فرموده در آنکه زیر شوهر خود بماند یا فسخ کند ونتوان گفت که آنچه از جناب نبوت درین ماجریات
واقع شد قبل از دخول بود زیرا که رضا صغیره را قبل از بلوغش حکم نیست ودخول بوی دلیل بر رضا او نتواند بود
ومؤید این است حدیث بریده که زنی جوان نزد رسول خدا صلعم آمد وگفت پدر من مرا بنی برادرزادهٔ خود
داده است تا خسیسهٔ خویش بسبب من بر دارد آنحضرت اختیار کارش بدستش داد وی گفت قد اجزت
ما صنع ولکن اردت ان اعلم النساء ان لیس للآباء من الامر شیء اخرجه ابن ماجة برجال الصحیح
واحمد ونسائی نیز این حدیث را از عایشه روایت کرده اند بلفظ جعل النبی الامر الیها واین نه بنا بر عدم
کفاءت بود بلکه بنا بر عدم رضا زن بدان وحدیث ایما امرأة زوجها ولیان فهی للاول اخرجه ابوداود
من حدیث سمرة دال است بر صحت عقد اول وبطلان ثانی ومیتوان گفت که امر مفوض بزن است عقد هر ولی
که با نزد او صحیح بود ودیگر باطل **فصل** دلیلی بر آنکه مهر شرطی از شروط عقد یا رکنی از ارکان اوست نیامده
ومراد بکریمهٔ فلا جناح علیکم ان تنکحوهن اذا آتیتموهن اجورهن آنست که مهر از برای منکوحه واجب است
مطلبش از وی جائز نیست واگر عقد جز بمهر صحیح نمیشد او تعالی لا جناح علیکم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن فریضة نمی فرمود چه این آیه مفید آنست که عقد پیش از فرض مهر واقع میشود ومؤید اوست
حدیث عایشه نزد ابوداود وابن ماجه بلفظ امرنی رسول الله صلعم ان ادخل امرأة علی زوجها قبل
ان یعطیها شیئا بیهقی گفته وصله شریک وارساله غیره ومثل اوست حدیث عقبه بن عامر نزد ابوداود که آنحضرت صلعم مردی را
با زنی از حاضرین بدر تزویج کرد وبرای وی صداقی فرض ننمود تا آنکه چون مرد را وفات حاضر شد گفت فلانه
را که زوجهٔ من است فرض صداق نکرده ام ومن شما را گواه میکنم که سهم خود از خیبر باو دادم چنانچه آن زن بعد از
موت وی آن سهم را بصد هزار بفروخت وآنکه در حدیث ابن عباس آمده که چون علی مرتضی فاطمهٔ بتول را بزنی

گرفت آنحضرت صلعم فرمود چیزی او را بده وی گفت هیچ ندارم گفت درع حطمیه تو کجاست و این نزد ابی داود و نسائی و حاکم ست
و آنرا صحیح گفته و در روایتی نزد ابی داؤد این ست ان النبي صلعم منعه حتى يعطيها شيئا پس درین روایت ذکر
مهر نیست و نه آنکه این اعطا از مهر ست ورنه لازم آید که دخول جز بعد از تسلیم مهر یا بعض آن جائز نباشد و این
خلاف اجماع ست و مهر مال باشد یا منفعت که در حکم مال ست اما مال پس ظاهرست و انچه در آیات قرآنیه و حدیث
نبویه آمده منصرف بسوی همین مال ست و اما منفعت پس حدیث قد زوجتك بما معك من القرآن دلیل ست
بر صحت آن و این حدیث در صحیحین و غیرهما ست از حدیث سهل بن سعد و حدیث نعمان ازدی نزد ابن ابی شیبه بلفظ زوج رسول الله
صلعم امرأة على سورة من القرآن فقال لا يكون لاحد بعدك مهرا با آنکه مرسل ست و حجت نمی استد
در سندش مجهول ست کما ذکره ابن حجر في الفتح و درین باب حدیثها ست از جماعهٔ از صحابه و همه متضمن صحت
این منفعت ست و اگر چه بعتق باشد زیرا که در صحیحین و غیرهما از حدیث انس رض ثابت شده که آنحضرت صلعم صفیه را آزاد کرده تزوج
فرمود ثابت پرسید مهرش چیست فرمود نفسها اعتقها و لفظ بخاری این ست و جعل عتقها صداقها
و در تقدیر مهر مال چیزی که بدان حجت استد نیامده بلکه التمس ولو خاتما من حديد فرموده چنانکه در حدیث
سهل بن سعد در صحیحین و غیرهما ست و گویا این اقل مهر ست و مؤید اوست حدیث عامر بن ربیعه که زنی از بنی فزاره
بر نعلین تزوج کرد آنحضرت صلعم فرمود از نفس و مال خود بنعلین راضی شدی گفت آری پس جائز داشت
و این نزد احمد و ابن ماجه ست و ترمذی تصحیحش کرده و در حدیث جابر آمده که آنحضرت صلعم فرمود لو ان
رجلا اعطى امرأة صداقا ملأ يديه طعاما كانت له حلالا اخرجه احمد و ابو داؤد و در سندش موسی
بن مسلم یا مسلم بن رومان ضعیف ست و زن را در مال مهر خود تصرف و ابراء از ان جائز ست زیرا که ملک او
گشته و هذا شان كل مالك بملكه الانسان و فرق میان عموم تصرف و خصوص ابراء مجرد رای ست
اثاره از علم ندارد و در آمار دمهر برویت و عیب پس ازانجهت رواست که زن مستحق این مال بشرع گشته
و او را قبول آن بر غیر آن صفت که پسندش کرده بود لازم نیست تا دام که این رد بنا بر تعنت بلا سبب نباشد
که انچنین رد او را نمیرسد و نزد تعذر یا استحقاق چون ظفر بعین یا مماثلش ممکن نباشد او را جز قیمت
چیز دیگر نمیرسد و این غایت امکان ست و بر زوج غیر آن واجب نیست **فصل** حدیث زنی که زوجش
مرد و برای آن فرض صداق نکرد و بروی داخل نشده و ابن مسعود در بارهٔ آن گفته ادی لها مهر نسائها
ولها الميراث وعليها العدة و معقل بن سنان اشجعی گواهی داد که آنحضرت صلعم در تزویج دختر واشق مثل

آن قضا فرمود و این حدیث نزد احمد و اهل سنن و حاکم و ابن حبان و بیهقی ست و صحیحه الترمذی و ابن مهدی
وغیرهما دلیل ست بر ثبوت مهر بموت و چون با عدم تسمیه ثابت باشد پس بتسمیه بطریق اولی بفحوای خطاب
ثابت ست و تنها اینحدیث بر وجوب کابین و میراث بمرگ از برای استدلال کافی ست و میان آن و میان
کریمهٔ وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة فنصف ما فرضتم هیچ معارضه نیست
چه حدیث در بارهٔ موت ست و آیه در بارهٔ طلاق و قیاس موت بر طلاق قیاس در مقابلهٔ نص ست و هو
فاسد الاعتبار و حدیث صحیح ست و شواهد دارد و هر که اعلالش باضطراب کرده مصیب نیست و آنکه شافعی
گفته ان صح حدیث تزویج بنت واشق قلت به پس بیهقی گفته فقد قال الحاکم قال شیخنا ابو عبد الله
لو حضرت الشافعي لقمت على رؤس الاشهاد وقلت قد صح الحديث فقل به و اما ثبوت مهر بدخول
یا خلوت پس بدخول خود ظاهر ست و در ان خلاف نیست و نصوص متطابق اند بران و اما خلوت پس درینمقام
آنچه منتهض باحتجاج شود موجود نیست و آنچه مرفوعاً آمده بصحت نرسیده که بدان قیام حجت میتواند شد و در اقوال
بعض صحابه حجت نیست و لاسیما با اختلاف و اضطرابش حالانکه حق تعالی میفرماید فان طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم و مراد بمس اگر جماع ست پس ظاهر ست که خلوت جماع
نیست و اگر عام از جماع ست چنانکه عضوی بر عضو زن بنهد پس خلوت مجرده مس نباشد اگرچه صد پرده فرو آویزد
و هزار نظر بسوی او بکند و بعد ازین حاجتی بسوی تکلم بر خلوت صحیحه و فاسده نیست و استحقاق نیمهٔ مهر بکریمهٔ مذکوره
صحیح ست و اما استحقاقش بفسخ قیاساً على الطلاق بجامع عقد و تسمیه پس در نفس ازین قیاس چیزی هست و هم از
بودن فسخش از جهت مرد فقط موجب نیمه مهر چیزی در نفس باشد ولیکن میتوان گفت که چون شوی اخراج بانوی
از گره نکاح خود بفسخ برگزید این گزیدن همچو طلاق باشد از طرف او بخلاف آنکه فسخ از طرف زن یا از طرف هر دو
بود و لزوم مهر بوطی امری روشن تر از مهر نیمروز ست زیرا که این لزوم بنابر استحلال شرمگاه اوست و لزوم مهر مثل
بدلیل همان حدیث متقدم معقل بن سنان ست و هو دلیل قوی و مستند سوی و متمسک جلي و لفظ
نسائها مقتضی آنست که اعتبار بمهر قرابت زن ست چه این قرابت اخص کسی ست که مضاف بسوی اوست و
اخص این قرابت کسی ست که قریب باشد از طرف پدر باز از جانب مادر باز سائر زنان مماثلات او در منصب و
مسکن و قبیله زیرا که میان او و میان آن زنان سه چیز مصحح اضافت اند و همچنین مرجع در جمهور امار بسوی مهر امثال
آنهاست اگر بهم رسند و رنه رجوع بسوی نصف مهر غالب حرائر اولی ست بنابر وقوع تنصیف از برای عبد و امه

در بسیاری از احکام و تمتع مطلقه قبل الدخول ثابت ست بکریمه اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم علیهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جمیلا و درین آیه امرست بمتعه از برای مطلقه قبل از دخول و این مفید وجوب باشد و در کریمه لا جناح علیکم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فریضة ومتعوهن علی الموسع قدره وعلی المقتر قدره امرست و امر دال بر وجوب باشد حقیقة و هر که گفته متعه واجب نیست مگر از برای مطلقه قبل الدخول اگر زوج از برای وی فرض فریضه نکرده نه آنکه کرده باشد که درین حال مستحق نصف فریضه خواهد بود لقوله تعالی وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة فنصف ما فرضتم پس وی گویا اراده جمع کرد فیکون هذا جمعا بین هذه الآیات وظاهر قوله تعالی وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین ایجاب متعه از برای هر مطلقه ست مدخوله باشد یا غیر مدخوله همراه فرض فریضه و با عدم فرض آن و باین رفته ست جماعتی از سلف و وجهش آنست که آیه عام ست هر مطلقه را و تنصیص بر غیر مدخوله که برای آن فرض صداق نکرده تنصیص ست بر بعض افراد عام پس منافی سائر افراد نباشد ولکن ممکن که مخصص عموم این وجوب از برای غیر مدخوله که فرض صداقش نکرده چنین جواب بدهد که هر دو آیه مشتمل بر دو قید ست و هر دو قید را مفهومی معمول به ست بدان تقیید این آیه عامه می کنیم و مجموع این آیات دلالت واضحه بینه بر وجوب متعه میکند بهر دو امر که در هر دو آیه اولی ست و بقوله حقا در آیه سوم و هر که قائل بعدم وجوب ست بدستش جز مجرد مزاوغه و مغالطه باقی نیست **فصل** هر چه پیش از عقد یا حال عقد داد یا ذکر داد نش کرد مستحق آن همه زن ست و بعد از عقد اگر زن را نداد بلکه اولیاء او را داد آنها را باشد چنانکه مدلول حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست ان رسول الله صلعم قال ایما امرأة نکحت علی صداق او حباء او عدة قبل عصمة النکاح فهو لها وما کان بعد عصمة النکاح فهو لمن اعطیه واحق ما یکرم علیه الرجل ابنته واخته و این حدیث نزد احمد و ابو داود و نسائی و ابن ماجه ست و در ان مقالی نیست مگر آنچه در باره عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده مروی ست با آنکه عمل بر حدیثش در بسیاری از ابواب واقع شده و ائمه حدیث تحسینش کرده اند و زن صغیره که غیر پدرش تسمیه مهرش کمتر از مهر مثل کرده او را میرسد که مطالبه توفیه آن بکند مگر آنکه در ان مصلحتی باشد راجع بسوی زن فی الحال بچو احتیاج بنفقه و جز آن و همچنین زن کبیره که ولی او کمتر از مهر مثل بدون رضای او مقرر کرد او را هم مطالبه توفیه اش بسوی مهر مثل میرسد و این ظاهر ست و قول باعتبار وطی در همه بی وجه ست **فصل** زن را میرسد که تا مهر خود از شوی نستاند از مباشرت با زوج ممتنع شود زیرا که مهر از ان اموال ست که بدان استحلال فرجش بوده ست و صادق

له المراوغة المصارعة کالتراوغ وان یطلب بعض القوم بعضا کذا فی القاموس و در صراح گفته مراوغه چپ داون و بکار بستی و فریب دادن و کشتی گرفتن و تراوغ با یکدیگر دستان آوردن یعنی مکر و حیله ۱۲ سید نور الحسن خان سلمه

مصدوق بوفاء آن وصیت فرموده پس هیچ شک و شبه نیست در آنکه زن را اقناع میرسد تا آنکه مهرش بوی
تسلیم سازد چه مطالبه اش بکابین خود مطالبه حق ست باطل نیست و این از تمام امساک بمعروف باشد و حصول
رضای زن بتاجیل مانع جواز مطالبه بتسلیم نیست چه مهر حق اوست و حصول رضایش در یکوقت مانع مطالبه بعد از آن
وقت نمی تواند شد گو ولی راضی بتاجیل بوده باشد زیرا که ولی را قطع حق او نمیرسد مگر آنکه در آن مصلحتی بود و زوج
ضامن چیزی نیست که از مسمی ناقص گشته و انچه زیاده حاصل گشته مثل نتاج و غله آن همچو ودیعت ست نزد زوج
جز بجنایت یا تفریط یا غصب ضامن آن نیست و چون شارع اذن بمطلق وطی از برای زوج داده ست پس واطی زن
صالحه جماع بعضو معتاد فاعل چیزی نیست که شرع او را بدان اذن بخشیده و در ما اذن به الشرع مغرم نباشد
مگر بدلیل و دلیل موجود نیست ولکن لابد ست که مباشرت بر وجه معتاد باشد و اگر بر طریقی ست که ازواج آنچنان
نمی کنند پس فاعلش بجبر و آن متعدی ست و قید صالحه از انجهت ست که هر که خورد سال ست و مثل او تحمل وطی
نمیتواند کرد زوج را مباشرتش جائز نیست زیرا که از ضرار و تالیم غیر و اخترام بدنش منع آمده مگر بحق و جماع
صغیره نه از حق ماذون به ست و تقیید بعضو معتاد ظاهر ست زیرا که هر چه بدان اذن رفته همان معروف ست
نه ماعدای آن و هر که مفضی شد بغیر معتاد از زوجات یا بزن کاره از غیر زوجات وی جانی ست و لزوم ارش
جنایتش داخل ست زیر عمومات و در ایجاب مهر از برای غیر زوجه با ارش نظر ست آری ایجابش از برای مغلوطه بها
و نحو آن ظاهر ست زیرا که استحلال فرجش بشبه کرده پس انچه در فرج حلال بر وی لازم می آمد اکمال نیز لازم آید
و ایجاب نصف از برای غیر زوجه و مغلوطه بها بی دلیل ست بلکه زنای موجب حد بر فاعل ست و بر زن با کراهت
حد نباشد و اگر اذهاب بکارت بدون وطی باشد حکم جنایت دارد و لها حکمها و در فسخ نکاح بعیوب همچو جنون
و جذام و برص و قرن حدیث مرفوع بصحت نرسیده و انچه آمده موقوف بر بعض صحابه ست و در اقوال شان حجت نیست
و آنکه آنحضرت صلعم در کشح زن غفاریه ابصار بیاض کرده فرمود خذي عليك ثيابك پس با آنکه سندش ضعیفست
نص در محل نزاع نیست زیرا که این لفظ و لفظ الحقي باهلك که در روایت دیگر ست صالح و محتمل طلاق ست
و المحتمل لا تقوم به الحجة **فصل** کفاءت در دین معتبر ست چنانکه ابن حجر در فتح حکایتش کرده و دال ست
بران کریمهٔ انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم
و قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المومنين
و دلیل ست بران حدیث ابی حاتم مزنی که آنحضرت صلعم فرموده اذا اتاكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه

الا تفعلوا تكن فتنة فی الارض وفساد كبير قالوا يا رسول الله وان كان فيه قال اذا جاءكم من
ترضون دينه وخلقه فانكحوه ثلاث مرات اخرجه الترمذي وحسنه ومناوی از بخاری نقل کرده که
انه لم يعده محفوظا وعده ابو داود فی المرسل واعله ابن القطان بالارسال وضعف راویه ومؤید اوست
انچه ترمذی از حدیث ابی هریره اخراج کرده که گفت فرمود رسول خدا صلعم اذا خطب اليكم من ترضون دینه و
خلقه فزوجوه ان لا تفعلوا تكن فتنة فی الارض وفساد عريض ودرین هردو حدیث دلیل ست بر آنکه
دین هر کسی که پسند نکند باوی تزوج نماید و همین ست معنی کفاءت در دین و مجاهر بفسق مرضی الدین نیست واما
اعتبار نسب در کفاءت پس در حدیث بریده آمده که ان فتاة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي
زوجني ابن اخيه ليرفع بي خسيسته قال فجعل الامر اليها فقالت قد اجزت ما صنع ابي ولكن اردت
ان اعلم النساء انه ليس الى الاباء من امر النساء شيء اخرجه ابن ماجة باسناد رجاله رجال الصحيح واحمد و
نسائی روایتش از عایشه کرده اند ومحل حجت ازین حدیث قول اوست ليرفع بي خسيسته که این مشعر آنست
که زوجش غیر کفو او بوده ولکن مخفی نیست که این قول آن زن ست وآنحضرت صلعم که اختیار امرش بدست وی
داد بنابر آن داد که معتبر رضای اوست وچون رضا نداد نکاح صحیح نشد خواه معقود له کفو باشد یا غیر کفو ونیز
این تزویج با ابن عم او بوده وابن عم کفوست نه غیر کفو ونیز استدلال کرده اند بر اعتبار کفاءت در نسب
بحدیث بریده مرفوعا ان احساب اهل الدنيا الذين يذهبون اليه المال واین نزد احمد ونسائی ست وصححه
ابن حبان والحاكم وبحدیث سمره مرفوعا الحسب المال والكرم التقوى واین را احمد روایت کرده وترمذی وحاکم
تصحیحش نموده ومحتمل که مراد آن باشد که اهل دنیا همین امر را معتبر دارند چنانکه در حدیث بریده بدان تصریح گذشته
واین حکایت صنیع دنیاداران واغترار ایشان بمال وعدم اعتداد ایشان بدین ست پس این حدیثها در حکم توبیخ وتقریع
اهل دنیا باشد نه ارشاد باعتبار آن وانچه حاکم از ابن عمر آورده که آنحضرت صلعم فرمود العرب اكفاء بعضهم لبعض
قبيلة لقبيلة وحي لحي ورجل لرجل الا حائك او حجام پس حفاظ گفته اند که این حدیث موضوع ست ودر فوائد
مجموعه فی الاحادیث الموضوعه بر آن ایضاح کلام نموده وآنکه از علی مرتضی مرفوعا آمده که ثلاث لا تؤخر الصلوة
اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا اخرجه الترمذي پس انچه دال باشد بر اعتبار
کفاءت در نسب درین حدیث نیست بلکه محمول بر آنست که چون زن را کفوی مرضی الخلق والدین میسر آید نکاحش
کرده باید داد چنانکه در هردو حدیث سابق ست واما حدیث خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام

پس دران نیز دلالت بر مطلوب نیست زیراکه اثبات خیریت بعض از بعض دیگر مستلزم آن نیست که ادنی غیر کفو اعلی ست و همچنین حدیث ان الله تعالی اصطفی کنانة من ولد اسمعیل واصطفی من کنانة قریشا واصطفی من قریش بنی هاشم زیراکه این اصطفا دلالت بران ندارد که ادنی غیر کفو اعلی باشد و ثابت شده که آنحضرت صلعم با مولای خود زید بن حارثه زینب بنت جحش را که قرشیه بود تزویج داد و اسامه بن زید را با فاطمه بنت قیس قرشیه تزویج نمود و عبد الرحمن بن عوف خواهر خود را بزنی بلال داد و ابوداود روایت کرده که ابا هند حجامت آنحضرت صلعم کرد فرمود یا بنی بیاضة انکحوا ابا هند وانکحوا الیه و ابن الحاکم هم اخراج کرده و حافظ در تلخیص تحسینش نموده و بخاری وغیره از عائشه آورده اند که ابوحذیفه بن عتبه بن ربیعه بن عبد شمس که از حاضرین بدر همراه جناب نبوت بود سالم را متبنی گرفت و دختر برادر خویش ولید بن ربیعه را بزنی او داد حالانکه سالم مولای زنی از انصار بود و بعد ازین تقریر شناخته باشی که معتبر همان کفاءت در دین و خلق ست نه در نسب

اعتبار شرف آدمیان از حسب ست ‌‌ ‌ ‌ بهر تحقیق نسب آدم و حوا کافی ست

مراد بحسب درینجا دین و خوبی ست ولکن چون آنحضرت صلعم خبر داد که حسب اهل دنیا مال ست و در صحیح ثابت شده که در امتش سه چیز از کار جاهلیت هست فخر باحساب و طعن در انساب و استسقاء بنجوم و نیاحت پس تزویج غیر کفو در نسب و مال اصعب نوازل ست بکسیکه ایمان بخدا و روز آخرت ندارد و ازین قبیل ست استثناء فاطمیات وگردانیدن ایشان اعلی قدر و اعظم شرف از دیگر بنات صلبیهٔ رسول خدا صلعم فیا عجبا کل العجب من هذه التعصبات الغریبة والتصلبات علی امر الجاهلیة وهذا مصداق ما اخبر به صلعم من ان تلك الخصال کائنة فی امته وانها لا تدعها امته فی الجاهلیة والاسلام کما وقع فی الصحیح واذا لم یترکها من عرف انها من امور الجاهلیة من اهل العلم فکیف یترکها من لم یعرف ذلك والخیر کل الخیر فی الانصاف والانقیاد لما جاء به الشرع ولهذا اخرج الحاکم فی المستدرك وصححه عن رسول الله صلعم انه قال اعلم الناس ابصرهم بالحق اذا اختلف الناس

فصل اگر استمرار بر نکاح زانیه همچو ابتداء نکاح باوی باشد قول عز وجل الزانی لا ینکح الا زانیة والزانیة لا ینکحها الا زان او مشرك وحرم ذلك علی المؤمنین دلیل بود بر تحریم امساک زنی که زنا کرده و بر وجوب تطلیقش ولکن در حدیث صحیح آمده واتقوا الله فی النساء فانهن عوان عندکم تا آنکه ارشاد کرد الا ان یاتین بفاحشة مبینة فان فعلن فاهجروهن فی المضاجع واضربوهن ضربا غیر مبرح فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلا دلالت دارد بر جواز امساک

زانیه بعد از هجر و ضرب چه ظاهر آنست که فاحشه مبینه همین زناست و اما حدیث ابن عباس که مردی نزد آنحضرت صلعم آمد و گفت ان امرأتي لا ترد يد لامس فقال غربها فقال اني اخاف ان تتبعها نفسي قال فاستمتع بها اذا که نزد ابوداود و نسائی ست پس بر تقدیر ثبوت و صلاحیتش از برای حجت و آنکه مراد بعدم رد ید لامس کنایه از زناست دال ست بر جواز امساک بنا بر مزید محبت زوج با زوجه و عدم صبر بر فراق او که

دوگونه رنج و عذاب ست جان مجنون را   بلای صحبت لیلی و فرقت لیلی ❊

و جمع میان آیه و این هر دو حدیث بدو وجه میتواند شد یکی حمل آیه بر ابتداء نکاح نه استمرار بران یا تخصیص تحریم امساک بزنی که هجر و ضرب در وی اثر نمیکند و جان شوی در پس او نمیرود و اینهمه درباره زوجات ست و در اماء مملوکات در صحیح از وی صلعم ثابت شده که آنحضرت صلعم ارشاد کرد اذا زنت امة احدکم فتبين زناها فليجلدها الحد ولا يثرب عليها و در بار سوم فرمود فليبعها ولو بحبل من شعر و نکاح باطل همانست که شرع بابطالش آمده همچو زن منکوحه بغیر اذن ولی او یا بغیر وقوع رضای او یا آنچه در کتاب و سنت صحیحه تصریح بتحریمش آمده و نیست اعتبار بمذهب زوجین یا احدهما زیرا که این غیر معمول علیه ست بلکه اعتبار بچیزیست که در شرع متقرر گشته نه در مذاهب و فرق میان فاسد و باطل مجرد اصطلاح ست ابتنا احکام خدای عز و جل بران جائز نیست و لزوم مهر بنا بر استحلال فرج ظاهر ست و لحوق نسب دلیلی دال بر مدعا باید مگر آنکه جهل ثابت فراش گردانند و وطی شبه بود و عدم وجوب حد بنا بر آنست که حد و مدفوع میشود بشبه و جهل شبه ست و بالجمله امثال این تفریعات از اهل فروع و همچو تدقیقات از اصحاب مذاهب متبنی بر مجرد آراست که اثارتی از علم ندارد والحق الحقيق بالقبول هو ما ذكرناه **فصل** شک نیست که نساء صحابه در ایام نبوت قیام بعمل بیوت و کار و بار خانها و اصلاح معیشت داشتند بلکه خود زنان نبوت همچنین بجای آوردند و شریعت مطهره بتقریرش وارد شده و اگر ناجائز می بود آنحضرت صلعم بران انکار می فرمود زیرا که دران اتعاب زنان و اتعاب نفوس معصومه بعصمت اسلام ست و آن جائز نباشد و چون فاطمه بتول رضی الله عنها شکایت مشقت مزاولت طحن و حمل قربه کرد و درخواست خادمی که اعانتش درین امر کند نمود دمیکه خدم نزد آنحضرت صلعم آمد فرمود اتقي الله يا فاطمة واعملي عمل اهلك و این در صحیحین و غیر هماست بعده فاطمه زهراء را ارشاد بگفتن تسبیح و تحمید سی و سه بار و تکبیر سی و چهار بار کرد و فرمود که این ذکر بهتر از خادم ست و حدیث متقدم در تزوج زنی بر نعلین که دران ارضيت من نفسك و مالك بنعلين آمده وی گفته نعم و آن را جائز داشته دلیل ست بر آنکه نفس و مال زن زیر حکم زوج ست تا بمجرد اعمال چه رسد و در وطی زن اعتبار بصلاحیت

اوست ولا بدست از این امر چه جماع غیر صالحه حرام ست بر زوج و تمکینش از وی وامرش بدان هم ولی حرام باشد
و همچنین افراد وطی بخلوت و حین از حضور حاضر معتبر ست و از ان گزیر و گریز نباشد و زوجه را تمکن زوج از نفس خود
در غیر خلوت لازم نیست و شوهر را نمیرسد که از وی طالب صحبت در غیر خلوت گردد آری وطی او هر جا که خواهد جایز ست
زیرا که حق زوج ست جائیکه خواهد با عدم مانع بعمل آرد ولیکن جز در قبل بجای دیگر نبود اگرچه ایلاج دران از جانب
دبر باشد ع کس نیارد زپس تو پیش فرست ؛ و در جواز استمتاع وغیره از فخذین وظاهر الیتین و نحو آن خود هیچ
شک وشبه نباشد و سنت صحیحه بدان وارد گشته و اقوال انچه در منع از وطی نفس دبر آمده مفید تحریم ست چنانچه شوکانی
در منتقی و بنده عاجز در فتح البیان بایضاحش پرداخته و وجهی از برای کراهت کلام در حین وطی نیست زیرا که کراهت
حکم شرعی ست جز بدلیل ثابت نشود و دلیل موجود نیست آری تعری که مستلزم ظهور عورتی باشد که جماع بدون کشف
آن تمام میشود پس در بارهٔ آن حدیث عوراتنا ما نأتی منها وما نذر فقال صلعم ان استطعت ان لا یراها
احد فافعل فقال فالرجل یکون خالیا قال الله احق ان یستحیی منه من الناس وارد ست و این حدیث
صحیح ست و ابن ماجه از عتبه بن عبد الرحمن سلمی روایت نموده که گفت قال رسول الله صلعم اذا اتی احدکم اهله
فلیستتر ولا یتجرد تجرد العیر و ترمذی مرفوعاً آورده ایاکم والتعری فان معکم من لا یفارقکم الا عند
الغائط وحین یفضی الرجل الی اهله و این عام ست از حالت وطی و جز آن همچو حمام وغیره ولیکن در سندش
ضعیف اند و همچنین دلیلی بر کراهت نظر در باطن فرج نیامده و آنکه بلفظ اذا جامع الرجل امرأته فلا ینظر الی
فرجها آمده پس بی اصل محض ست و کذلک ایجاب مؤن تسلیم بر زوج بلا دلیل دال ست ولکن از انجا که نفقه و کسوت
و جمیع محتاج الیه زن بر ذمه زوج واجب ست این را هم بدان ملحق ساخته اند بنا بر آنکه اعراف مقتضی آن و متطابق بران ست
و واجب ست تسویه میان زنان و قرآن کریم بسویش اشارت فرموده حیث قال ولا تمیلوا کل المیل فتذروها
کالمعلقة وقال سبحانه فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة و از آنحضرت صلعم قسمت میان ازواج مطهرات و
عدم تفضیل بعض ایشان بر بعض بصحت رسیده و اینقدر در اثبات اصل تسویه کافی ست و اما دلیل وجوب پس
این حدیث ست اذا کانت عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینهما جاء یوم القیامة وشقه مائل اخرجه
احمد واهل السنن وغیرهم واسنادش صحیح ست چه وقوع این بلا روز قیامت باین سبب دال بر وجوب اوست
واگر واجب نمی بود همچنین عقوبت معاقب نمی گشت و بخاری و مسلم از حدیث انس روایت کرده اند که وی گفت
من السنة اذا تزوج البکر علی الثیب اقام عندها سبعاً ثم قسم واذا تزوج الثیب اقام عندها ثلاثا

ثم قسم ابو قلابه گوید لو شئت لقلت ان انسا رفعه الی النبی صلی الله علیه وسلم و اینحدیث را جماعتی از انس
مرفوعا روایت نموده اند بلفظ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم کما فی صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمه و صحیح
ابی عوانه و سنن البیهقی و مستخرج الاسمعیلی و هکذا رواه الدارقطنی والدارمی و اما تخصیص تسویه
بانفاق واجب ولیالی و قیلوله پس بعید نیست چه حدیث ابی هریره نزد احمد و اهل سنن و دارمی و ابن حبان و حاکم که
آنرا بر شرط شیخین گفته بلفظ ان النبی صلی الله علیه وسلم قال من کان له امرأتان یمیل لاحدهما علی الاخری
جاء یوم القیامة یجر احد شقیه ساقطا او مائلا دال بر وجوب تسویه در اعم از انفاق واجب ست و در آنچه
مالک شی نیست همچو محبت و آشفتگی و لهذا آنحضرت صلعم قسمت و عدل میکرد و میفرمود اللهم هذا قسمی فیما املک
فلا تلمنی فیما تملک و لا املک اخرجه اهل السنن والدارمی وابن حبان والحاکم و صححاه و کنیز را که زوجه
اینکس ست نصف آنچیز ست که از برای حره باشد و دلیلش حدیث مرتضوی ست نزد بیهقی من السنة ان الحرة یومان
وللامة یوما و امام احمد باینحدیث احتجاج کرده و مقوی اوست آنچه در بسیاری از مسائل تنصیف از برای عبد واقع ست
واقع شده و تاثیر جدیده ثیب بسه شب و بکر بهفت شب بحدیث متقدم انس ست و با آنچه در معنی آن وارد گشته و آن
دلالت دارد بر آنکه حق تاثیر باطل میگردد بمجاوزت مقدار محدود و در صحیح مسلم وغیره از حدیث ام سلمه آمده ان النبی صلی الله علیه وسلم
لما تزوجها اقام عندها ثلاثة ایام و قال انه لیس بک علی اهلک هوان فان شئت سبعت لک وان سبعت
لک سبعت لنسائی و زن را میرسد که نوبت خود ببخشد چنانکه در صحیحین وغیرهما آمده که سوده بنت زمعه یوم خود بعایشه
هبه کرد و پس آنحضرت صلعم عایشه را یوم او و یوم سوده قسمت میکرد و هم در صحیحین از عایشه آمده که وی در آیه وان امرأة
خافت من بعلها نشوزا او اعراضا گفته که هی المرأة تکون عند الرجل لا یستکثر منها فیرید طلاقها
و یتزوج غیرها تقول له امسکنی ولا تطلقنی ثم تزوج غیری وانت فی حل من النفقة والقسم لی فذلک
قوله تعالی فلا جناح علیهما ان یصلحا والصلح خیر و چون این هبه نوبت ازین زن بلا عوض واقع شده ست
او را رجوع ازین هبه جائز باشد و اگر بعوض ست پس اگر راضی بترک عوض شود او را رجوع میرسد خواه این عوض مال
باشد یا منفعت و مثل حدیث العائد فی هبته کالعائد فی قیئه مانع از رجوع نیست زیرا که اینحدیث خارج بمخرج
تکریه رجوع ست پس دلیل باشد بر جواز با کراهت صواب همین ست نه آنچه ابن القیم در هدی ذکر کرده که رجوع باطل ست
بنا بر آنکه هبه خارج مخرج معاوضه ست و حق تعالی نامش صلح نهاده پس چنانکه حقوق و اموالی که بران صلح شده لازم
می گردد همچنان این هبه نیز لازم میشود انتهی زیرا که زن بارجاع عوض هبه رضا داده و حق آنست که چون سفر کند میان

زنان قرعه انداز دچنانکه در صحیحین وغیرهما ثابت شده که آنحضرت صلعم چون اراده سفر میکرد میان زنان خویش
قرعه می انداخت وسهم هر کدام زن که می برآمد او را همراه می برد وهذا شرع منه صلی الله علیه وسلم فهوا
لامته ولیس لهم ترکه وآنکه گفته اند که قسم با سفر ساقط است پس درست است لیکن سفر مسقط قرعه نیست و
زوج را نمیرسد که هر کرا خواهد بی قرعه همراه برد بلکه اقراع میان آنها بر زوج واجب است واگر نکند عادل میان
نساء وعامل بسنت ثابته از جناب نبوت نباشد واحادیث در جواز عزل مختلف آمده بعض محتمل جواز است وبعض
محتمل عدم جواز همچو حدیث ابی سعید در صحیحین وغیرهما که سوال کردیم رسول خدا را از عزل فرمود ما علیکم ان لا تفعلوا
فان الله عز وجل قد کتب ما هو خالق الی یوم القیامه وبعض مصرح بمنع اند همچو حدیث ابو سعید مذکور نزد احمد
مرفوعاً بلفظ قال فی العزل انت تخلقه انت ترزقه فانما هو ذلك القدر وحدیث اسامه بن زید نزد مسلم
وغیره که مردی نزد آنحضرت صلعم آمد وگفت من عزل میکنم از زن خود فرمود چرا میکنی گفت میترسم بر اولاد او فرمود
لو کان ضاراً ضر فارس والروم وحدیث جذامه بنت وهب گفت حاضر شدم رسول خدا را در مردم واو می گفت
لقد هممت ان انهی عن الغیلة فنظرت فی الروم وفارس فاذاهم یغیلون اولادهم فلا یضر اولادهم شیئا
باز او را از عزل پرسیدند فرمود ذلك الوأد الخفی وهی اذا الموؤدة سئلت ودر بعضی ازین احادیث دلالت
بر جواز است مثل حدیث جابر کنا نعزل والقرآن ینزل واین در صحیحین وغیرهماست ومسلم زیاده کرده کنا
نعزل علی عهد رسول الله صلعم فبلغه ذلك فلم ینهنا وهمچو حدیث ابی سعید نزد احمد وابی داود وترمذی
ونسائی وابن ماجه باسنادی که رجالش ثقات اند یهود گفتند عزل موؤده صغری است آنحضرت صلعم فرمود کذبت
یهود ولو اراد ان یخلق شیئا لم یستطع احد ان یصرفه ونحو آن نسائی از حدیث جذام آورده وهمچنین آنچه
درین باب بر معنی تنزیه آمده وبعض ترجیح احادیث جواز کرده اند وبحدیث عمر بن خطاب نهی رسول الله صلعم
ان یعزل عن الحرة الا باذنها که نزد احمد وابن ماجه است استدلال نموده ودر سندش ابن لهیعه است وفیه مقال
معروف لیکن شاهد اوست حدیث ابن عباس نهی عن عزل الحرة الا باذنها اخرجه عبد الرزاق والبیهقی
ومؤید اوست حکایت اجماع از ابن عبد البر بر آنکه عزل از زوجه حره نباید مگر باذن او وابن هبیره بر نقل این اجماع
موافقتش کرده چنانکه ابن حجر در فتح گفته واما جواز عزل از امت مطلقاً پس بنا بر حدیث جابر است نزد مسلم وغیره
که مردی نزد آنحضرت صلعم آمد وگفت مرا جاریه ایست که خادمه وساقیه من است وبروی طواف میکنم وناخوش دارم که
باردار گردد فرمود اعزل عنها ان شئت فانه سیاتیها ما قدر لها

فصل گفته اند که ارتفاع نکاح

تجدید اختلاف ملتین مجمع علیه ست و یدل علیه قوله تعالی لا هن حل لهم ولا هم یحلون لهن وقوله تعالی ولا تمسکوا
بعصم الکوافر واما با اسلام یکی از دو زوج پس بخاری و مالک در موطا از ابن شهاب روایت کرده اند که لم
یبلغنا ان امرأة هاجرت الی الله ورسوله وزوجها کافر مقیم بدار الکفر الا فرقت
هجرتها بینها وبین زوجها الا ان یقدم زوجها مهاجرا قبل ان تنقضی عدتها
و این را ابن سعد در طبقات آورده و بخاری وغیره از ابن عباس روایت کرده که
کان المشرکون علی منزلتین من النبی صلعم ومن المؤمنین لا یقاتلهم ولا یقاتلونه وکان اذا هاجرت
المرأة من اهل الحرب لم تخطب حتی تحیض وتطهر فاذا طهرت حل لها النکاح واذا جاء زوجها قبل
ان تنکح ردت الیه و مالک در موطا و ابن سعد در طبقات آورده که زن صفوان بن امیه مسلمان شد و وی کافر
بود پس تفریق نکرد رسول خدا صلعم میان هر دو تا آنکه صفوان اسلام آورد و نزد وی باین نکاح ماند ابن شهاب گفته
میان اسلام هر دو قریب دو ماه بود همچنین زن عکرمه بن ابی جهل اسلام آورد و وی کافر بود چون اسلام آورد
هر دو بر نکاح خود ها ثابت ماندند حاصل آنکه از آنحضرت صلعم تفریق میان زن و مرد چون زن پیشتر از مرد اسلام آورد تا آنکه
عدتش بگذرد ثابت نشده و چون مرد اسلام آورد و زن در عدت ست در عقد نکاح خود وی باقی ست و احتیاج
تجدید عقد نیست هذا هو الثابت بلا اختلاف و آنکه از طریق صحیحه آمده که آنحضرت دختر خود زینب را بر زوج
او ابی العاص بن الربیع بنکاح اولش برگردانید و احداث چیزی نکرد و اسلامش بعد از دو سال بود پس هر چند
این حدیث اصح از حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست که دران رد او بر ابی العاص بمهر جدید و نکاح جدید
آمده کما اخرجه ابن ماجه وفی اسناده حجاج بن ارطاة وهو ضعیف لکن لا بدست از تاویل حدیث ابن عباس
بنا بر وقوع اجماع بر عدم جواز تقریر مسلمه زیر مشرک نزد تاخر اسلام مرد از اسلام زن تا آنکه عدتش بگذرد و منجمله ناقلین
این اجماع یکی ابن عبد البر ست و در تاویلش گفته اند که تحریم مسلمه بر کافر تا آندم نازل نشده بود و جز آن نیز گفته اند
چنانکه در شرح منتقی مذکورست و اولی آنست که چنین گویند که نکاح موقوف ست اگر زوج پیش از گذشتن عدت
اسلام آورد زن زن اوست و اگر عدت بگذشت زن را میرسد با هر که خواهد نکاح کند و اگر خواهد انتظار زوج
برد پس هرگاه زوج اسلام آرد زن او باشد بدون حاجت تجدید نکاح ولیس فی هذه الشریعة ما یخالف
هذا وقد ذهب الیه جماعة من الصحابة ومن بعدهم و مسبیه که ملک سابی از مسلمین ست زوج او را بروی
دسترس نباشد اگرچه در وقتی زنکه او بود همچنین چون زوج به بند آمد بنده گردید او را نمیرسد که تزوج کند مگر

باذن سید سابق خود و چون هر دو معا اسیر آیند و سابی رضا ببقاء هر دو بر نکاح سابق بدهد ظاهر آنست که مجرد
این اذن کافی ست و حاجت بتجدید عقد نیست کما تقدم فی الاحرار و زن چون مالک زوج گردد خیار دارد همچو
بریره که خودش حره شد و شویش بنده بود همچنین اگر زوج مالک زوجه گردد مخیر ست در بقاء بر نکاحی که میان هر دو
بود اگر از کسانی ست که آنهارا تزوج با امة جائز ست و در فسخ نکاح و زن را حکم مملوکات باشد وطیش بملک
کند و چنانکه خواهد در وی تصرف نماید و ازینجا شناخته باشی که بمجرد ملک احد هما برای آخر نکاح نمی شکنند بلکه موقوف بر اختیار
اوست ولیس فی المقام ما یقتضی تطویل الکلام و در بارهٔ نکاح کردن بنده با چهار زن دو قول ست نزد
جمهور جائز بنابر آنکه داخل ست در جملهٔ عباد یکه آنهارا چهار زن گرفتن جائز ست و جز بمخصص که تخصیص کند خارج
از زمرهٔ آنها نگردد کما فی سائر الخطابات و نزد دیگران زیاده بر دو ناجائز و این مذهب جمهور سلف و من بعدهم ست
و ایشان قیاس نکاحش بر طلاقش کرده اند و هم بر حدود که در ان تنصیف حدود اماء بنص قرآن ثابت ست الحاق
عباد با اماء بنابر عدم فارق و اجماع ست و در مقام نصی که رجوع بسوی آن متعین باشد نیست و دعوی اجماع صحابه که
جمهور بدان گویا اند مؤید اوست و این ترجیح قوی ست و از فردی از افراد صحابه خلاف آن ثابت نگشته آری
توقف جواز بر اذن مالک ست و کیف که سید مالک رقبه و منافع اوست پس عبد را تصرف در چیزی ازان جز باذن
سید صحیح نشود ولاسیما مثل نکاح که مستغرق بسیاری از منافع مستحقه از برای سید ست و سید معرض ایجاب نفقه
زوجه و زوجات ست و معهذا در حدیث آمده ایما مملوک نکح بغیر اذن مولاه فهو عاهر و در روایت دیگر فنکاحه
باطل آمده و این را ترمذی تحسین و حاکم از حدیث جابر تصحیحش کرده و نحو آن ابن ماجه از حدیث ابن عمر آورده و در سندش
ضعف ست ولکن بقوی حدیث جابر ست و اصل در عبید و اماء آنست که اینانرا حکم احرار ست و داخل اند در
خطابات عامه و تشریعات شامله و خارج نمیشوند ازین اصل مگر بدلیل مقتضی تخصیص از کتاب و سنت ثابت شده که
طلاق سه قرء ست و این استدلال کافی ست با عدم وجود دلیل منتهض تخصیص فکیف که احمد و اهل سنن از عمرو بن معتب
روایت کرده اند که ابا الحسن مولی بنی نوفل خبر داد که وی ابن عباس استفتا کرد که زیر مملوکی مملوکه ست او را دو تا
طلاق داد پستر هر دو آزاد شدند او را میرسد که خطبه اش بکند گفت آری و همین حکم داد آنحضرت صلعم ابو حاتم و ابو زرعه
توثیق ابو الحسن کرده اند و در عمرو بن معتب مقال ست ولکن این حدیث علی کل حال انهض از حدیث ابن عمر ست
مرفوعا طلاق الامة اثنتان وعدتها حیضتان زیرا که در سندش دو ضعیف اند و دارقطنی گفته صحیح وقف
اوست و در حدیث عایشه ست طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان اخرجه ابو داود و در سندش

مظاهر بن اسلم ضعیف ست و درین باب جز این دو حدیث نیست مگر روایات موقوفه که در خور قیام حجت نباشد و مثل
آن نهض از برای تخصیص عموم ثابت بکتاب و سنت نشود فکیف که این مخصصات معارض حدیث سابق ابن عباس
جمعی از صحابه همچو ابن عباس و جابر و ابی سلمه و قتاده بهمین رفته اند که ذکر کردیم اعنی استوا حر و عبد در عدت طلاق
و استوا حره و امه در عدت **تفصیل** آنکه گفته اند که اقل مدت حمل شش ماه ست پس دلیلی صحیح
یا حسن یا ضعیف درین باب که مرفوع بسوی جناب رسالت باشد نیامده و استدلال قائلینش جز بکریمهٔ وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا مع قوله سبحانه وفصاله فی عامین نیست و مقوی این دلالت ایمانی ست آنکه در منقول از تواریخ
و سیر هیچگاه بگوشش نخورده که مولودی کمتر از شش ماه زنده مانده باشد و هکذا درین روزگار هم چیزی ازین باب
مسموع نشده بلکه غالب آنست که مولود شش ماهه نمی زید مگر نادرًا و لکن وجود این نادر دال برآنست که شش ماه
اقل مدت حمل باشد و منجمله مولود شش ماهه عبد الملک بن مروان خلیفه اموی ست و همچنین هیچ مرفوعی صحیح یا
حسن یا ضعیف درانکه اکثر مدت حمل چار سال ست نیامده و لکن اتفاق وقوع آن افتاده چنانکه کتب تواریخ حاکی اوست
امام مالک صاحب موطا را گویند در حمل چار ساله پیدا شده و لکن این اتفاق دلالت بران ندارد که مدت حمل زیاده
برین مقدار نمیتواند شد چنانکه اکثریت نه ماه بران دال نیست که نادرًا زیاده ازان نبود زیراکه این خلاف واقع ست
حاصل آنکه آنچه موجب قطع باشد درینجا موجود نیست بلکه چون در ظاهر شکم زن متعاظم بود بی کدام علت که مقتضی
تعاظم باشد و حیضش منقطع شده و آنچه حامل می یابد این زن نیز آنرا می یابد پس انتظارش متوجه باشد مادام که برین حال
بوده است گو مدت دراز باشد و اگر در بطن حرکتی همچو بطن حامل ست پس با وجود گذشتن چار سال نمی توان گفت که
این زن را حکم حامل نیست زیراکه حملش بوجود حرکت جنین در شکم متیقن گردیده پس عدم قول بحمل آن جز از اهل جمود که
تمیز ندارند نیاید و مصیر بآنکه این متحرک جنین نیست جائز نیست و اگر بطن متعاظم نبود و جز مجرد دعوی زن بحمل بنا بر
انقطاع حیض یا جز آن از دیگر قرائن غیر ظاهر و غیر محسوس نبود واجب انتظار انقضاء غالب مدت ست که نه ماه باشد
و چون این مدت بگذرد و در شکم آنچه دال بر حمل باشد از تعاظم و حرکت نمایان نگردد پس انتظاری بعد ازان نباشد
چه این مدت غالبه می تواند گذشت و شکم بر حال خود ست چنانکه در غیر حامل بود مگر آنکه بار در شکم نیست فهذا الذی
ینبغی اعتماده فی هذه المسئلة و مغرور داشته نمی شوند کفار بر آنکه خود مگر رایی که موافق اسلام باشد و مطابق
مستقر در شریعت اسلامیه بود نه موافق اجتهادات مجتهدین که اهلیت اجتهاد داشته اند اگر اجتهاد آنها خلاف دلیل
شد زیراکه هیچ اجتهاد در عرض آن نبود که بسوی آن برگردند یا بران تعویل نمایند و اصل درین باب حدیث فریعه ست

گفت اسلمت وعندي امرأتان اختان فامرني النبي صلى الله عليه وسلم ان اطلق احديهما اخرجه احمد
وابو داؤد والترمذي وابن ماجة والشافعي وصححه ابن حبان وغيره وحسنه الترمذي ولفظه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له اختر ايتهما شئت وهمچنين حديث غيلان ثقفي ست كه وي اسلام آورد وده
زن داشت وهمگنان باوي مسلمان شدند آنحضرت صلعم او را امر فرمود كه چهار زن را از ان اختيار كند واين اختيار
بلا عقد بود چه در روايتي امسك منهن اربعا آمده ودر حديث فيروز بلفظ اختر ايتهما شئت وارد شده

كتاب الطلاق

آيات قرآنيه واحاديث نبويه وارده در طلاق همه مصرح ست بآنكه طلاق همانست كه از زوج واقع شود
وغير ازين چيزي ديگر نيامده تا آنكه حاجت كلام بران افتد وهركه مدعي وقوع طلاق از غير زوج باشد بروي واجبست
كه برهان آرد پس اگر ناهض گردد فذاك ورنه دعوايش مردود ست بروي وانچه در تخيير وتوكيل آمده آنهم از طرف
زوج باشد چه هميكه زوجه را تخيير كرد امري كه بدست او بود بوي سپرد وهمچنين چون وكيل مقرر كرد گويا كار خود
بدست وي داد آري اگر پدر پسر را امر كند كه زن خود را طلاق دهد پسر را مي رسد كه فرمانش برد زيرا كه در حديث
ابن عمرست كه زير من زني بود وپدرم او را اكروه ميداشت مرا حكم كرد كه طلاقش دهم پس ابا نمودم وي ذكرش
بآنحضرت صلعم كرد فرمود يا عبد الله طلق امرأتك واين را احمد واهل سنن روايت كرده اند وترمذي گفته
يعني ابو داود وترمذي وابن ماجه ۱۲
حسن صحيح ست ودرين حديث چنانكه دليل ست برآنكه زوج بامر پدر خود زن خود را طلاق دهد همچنان دران دلالت
برآنكه صحيح نيست طلاق مگر از زوج چه اگر از غير او صحيح ميشد پدر بدان احق بود وچون از پدر درست نشد از غير او بالاولى
بخواهي نخواهي صحيح نباشد وآنكه ابن عباس رض گفته كه طلاق بدست سيد عبد مي افتد پس كلام صحابي ست حجت نمي ارزد وآنكه
خوارزمي رضي الله عنه از آنحضرت صلعم خلاف آن روايت نموده كه عبدي گفت يا رسول الله سيدي زوجني وهو
يريد ان يفرق بيني وبينها فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس ما بال احدكم يزوج عبده امته ثم يريد ان
يفرق بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق ودر سندش ابن لهيعه ست اخرجه ابن ماجة والدارقطني وابن عدي
والطبراني وبايد ازآنكه طلاق دهنده مختار باشد چه بر افعال واقوال صادره از اكراه بالكليه هيچ حكم شرعي هيچ شي از
احكام مترتب نمي شود واو تعالى كسي را كه بكفر اكراه كرده كافر نگردانيده فرموده الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
وچون اكراه بر كفر وشرك جدا باطل باشد پس غير آن بهمگان ست وقد ورد ما يؤيده لا طلاق ولا عتاق في اغلاق الخ

باین اکراه مکلف شود و بر وی احکامش ثابت گردد حامل ما لا طاقة له باشد و ازین قبیل ست حدیث رفع عن
امتی الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه و این حدیث را طرق ست که بعضش شاهد بعض ست و لهذا
تحسینش کرده اند و مراد برفع رفع خطاب بخطاء و نسیان ست و عدم ترتب احکام بران و اینقدر در استدلال بر عدم
صحت طلاق مکره بر تقدیر عدم وجود دلیل دال بران بخصوصه کافی ست فکیف که حدیث لا طلاق ولا عتاق فی
اغلاق بخصوصه بران دلالت دارد و ابن قتیبه و خطابی و ابن سیده از ائمهٔ لغت حکایت کرده اند که ایشان تفسیر
اغلاق باکراه نموده اند و تفسیرش بتضییق منافی آن نیست بلکه این تفسیر ضعف بین و مخالفت ظاهر دارد و کذلک
تکلیف در طلاق معتبر ست چه اهل علم متفق اند برآنکه صبی و مجنون غیر مکلف اند باحکام شرعیه و هر چه از ایشان صدور
می یابد بلا قصد صادر میگردد مجنون را خود قصد صحیح نیست چنانکه ظاهر ست و قصد صبی همچو لا قصد ست بنا بر نقصان
ادراکش و دال ست بر عدم وقوع این طلاق حدیث رفع القلم عن ثلاثة و سکران نزد ذهاب ادراک لاحق
بمجانین ست و حکم دیوانگان دارد و نتوان گفت که ایقاع طلاق از مست سرشار بنا بر عقوبت اوست زیراکه شرع
بعقوبت حد سکر آمده فقط و ما را نمیرسد که عقوبتی دیگر از طرف خویش از برای مست بتراشیم و بران بترتیب احکامی
پردازیم که حق تعالی بدان اذن نداده و حمزه رضی الله عنه قبل از تحریم خمر سکران شد و آنحضرت صلعم و علی رضی الله عنه را
هل انتم الا عبید لابی گفت پس اگر کلام سکران را حکم باشد این قول کفر بود و تمام کلام برین مرام در شرح منتقی مذکور ست
بروجهی که ناظر دران محتاج بغیر او نمی شود و معتبر قصد فراق ست نه تکلم بلفظ صریح طلاق که معنی آن مراد نداشته بلکه
بازی ست که خرافات میجاید و الفاظ بلا قصد مدلولاتش میخاید حاصل آنکه هر که قصد معنی لفظ نکرده وی بدان ماخوذ نیست
گو هزار بار گوید و من زعم غیر هذا فقد جاء بما لا یعقل ولا یطابق شرعا ولا عقلا و لا رایا قویما آری با وجود
آوردن لفظی که صریح طلاق ست ادعای آنمعنی که قصد معنی آن و ارادهٔ مدلولش نکرده مدعی خلاف ظاهر ست چه کاری
کرده که در غالب احوال از اهل عقل سر بر نمیزند و لکن چون معرفت قصد جز از جهتش نتوان کرد سخن سخن او باشد باین
دمیکه زنش درین باب باوی مخاصمت کند و محتسبی بران احتسابش پردازد و اگر هازل ست و تکلم بدان بقصد معنی
مرادش کرد طلاق نشد و اگر بقصد معنی کرد شد و وجه وقوع طلاق از هازل ورود شرع باوست چنانکه در حدیث ابی هریره ست
قال قال رسول الله صلعم ثلث جدهن جد و هزلهن جد النکاح والطلاق والرجعة و این نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه ست
و ترمذی تحسینش و حاکم تصحیحش کرده و هم دارقطنی روایتش نموده و آنکه در سندش عبد الرحمن بن حبیب بن اردک است النسائی منکر گفته
مدفوع ست بآنکه غیر وی توثیقش نموده ابن حجر گفته فهو علی هذا حسن و طبرانی از حدیث فضاله بن عبید آورده

ثلاث لا يجوز فيهن اللعب الطلاق والنكاح والعتق ودر سندش ابن لهیعه ست وحارث بن اسامه در مسند
خود از عباده بن صامت باین لفظ روایت نموده که ثلاث لا یجوز اللعب فیهن الطلاق والنکاح والعتاق فمن
قالهن فقد وجب واسنادش منقطع ست ونزد عبد الرزاق ست از حدیث ابی ذر بلفظ من طلق وهو لاعب
فطلاقه جائز ومن اعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نکح وهو لاعب فنکاحه جائز ودر سندش نیز انقطاعست ودرین باب
نحو آن نزد عبد الرزاق از عمر وعلی موقوفا وحدیث متقدم وانچه در معنی اوست دال ست بر وقوع این هرسه چیز از هازل
واگر این حدیثها نمی آمد هیچ واقع نمی شد زیراکه اخراجش بمخرج قصد صحیح وعزم معتبر نبوده ست کما قال تعالی
فان عزموا الطلاق الایه وطلاق مختص بالفاظ عرب نیست بلکه لفظ عجم که مفید قصد فراق باشد ایقاعش بدان لفظ
ثابت ست وصریح لفظ وکنایه هردو دران برابرست خواه این کنایه بلفظ باشد یا باشاره یا بکتابت چه مراد افهام ست
وآن بهمه این چیزها واقع میشود وجائزست ایقاع آن یکباره ودوباره وسائر روایات صحیحین مصرح بلفظ طلاق اند و
آن غیر مختص بیک طلاق باشد پس زوج را میرسد که در طهر طلاق دهد ورجوع نماید وبار دیگر طلاقش بدهد وآنکه از ابن عمر
آمده که فی کل قرء طلقة ثابت نشده واگر شود حجت بموقوف قائم نیست ودر صحیحین وغیرهما آمده که چون ابن عمر
زن خود را که حائض بود طلاق داد آنحضرت صلعم عمر را فرمود مره فلیراجعها ثم لیطلقها طاهرا او حاملا این لفظ
ثم لیطلقها دال بر جواز طلاق ست از وی درین حال چنانکه خواهد یکبار یا زیاده ودر لفظی از صحیحین چنین آمده مره
فلیراجعها ثم یمسکها حتی تطهر ثم تحیض فتطهر فان بدا له ان یطلقها فلیطلقها واین دال ست بر وقوع طلاق
در حیض پس در طلاق سنت ضرورست که طاهر از حیض شود واین طهر منقضی گشته حیض آرد ودر طهر ثانی طلاقش دهد واگر
طلاق در طهری داد که در حیض متصلش طلاق داده بود پس این طلاق سنی نیست وبالجمله برین طلاق سنی حدیث متقدم
ابن عمر دال ست ودر روایتی ازین حدیث در صحیحین وغیرهما آمده وکان عبد الله طلق تطليقة فحسبت من طلاقها
ودر لفظ مسلم واحمد ونسائی ست ان ابن عمر كان اذا سئل عن ذلك قال لاحدهم اما ان طلقت امرأتك
مرة او مرتين فان رسول الله صلعم امرني بهذا وان كنت قد طلقت فقد حرمت عليك حتى تنكح
زوجا غيرك وعصيت الله عز وجل فيما امرك به من طلاق امرأتك ودر لفظی از صحیحین وغیرهما آمده ان النبی
صلعم قال مره فلیراجعها ودر لفظ بخاری ست از ابن عمر انه قال حسبت علی بتطليقة واین روایات دال ست
بر وقوع طلاق بدعی وباین رفته اند جمهور واستدلال قائلین بعدم وقوعش باین لفظ احمد وابوداود ونسائی ست از ابن عمر
فردها علی رسول الله صلعم ولم یرها شیئا ورجال این حدیث رجال صحیح اند ابن حجر گفته اسناد هذه الروایة

على شرط الصحيح و ابن القيم گفته ان هذا الحديث صحيح وخطابی گفته اہل حدیث گویند لم یرو ابو الزبیر حدیثا انكر من هذا ویحتمل که معنی آن باشد که لم یرها شیئا تحرم معه الرجعة او لم یرها شیئا جائزا فی السنة ماضیا فی الاختیار و ابن عبد البر گفته قوله لم یرها شیئا لم یقله غیر ابی الزبیر ولیس بحجة فیما خالفه فیه مثله فکیف اذا خالفه من هو اوثق منه ولو صح فمعناه عندی والله اعلم و لم یرها شیئا مستقیما لکونها لم تکن على السنة و ابو داود بعد از اخراج این زیادت گفته روی هذا الحدیث عن ابن عمر جماعة واحادیثهم على خلاف ما قال ابو الزبیر و ازینجا شناخته باشی که قول بوقوع بدعی ارجح ست ومؤید اوست روایت ابن وهب در مسندش از ابن ابی ذیب که وی درینحدیث از انحضرت صلعم آورده وهي واحدة وگفت ابن ابی ذیب وحدثني حنظلة بن ابي سفيان سمع سالما یحدث عن ابیه عن النبي صلعم بذلك واخرجه الدارقطني عن یزید بن هارون عن ابن ابي ذیب وابي اسحق جمیعا عن نافع عن ابي عثمان عن النبي صلعم هي واحدة ونیز دارقطنی از روایت شعبه از انس بن سیرین از ابن عمر بذیل قصه آورده که گفت عمر یا رسول الله افتحتسب بتلك التطلیقة قال نعم و شوکانی رح تحریر این بحث در رساله مستقله کرده وگاه وقوع وگاه عدم وقوع را ترجیح داده و آخر قولش وقوع بدعی ست والله اعلم **فصل** مطلق طلاق فی الحال واقع میشود زیرا که تجرد لفظ از تقییدات موجب آنست که زمانش زمان تکلم باشد چه مقتضای آن لفظ همین ست وصارف ازان موجود نیست ومشروط مترتب بر شرط بود ومشکک در وقوع طلاق مشروط طائلی در تشکیک خود نیاورده چه تقیید بشروط در کتاب وسنت بیش از حصر ست تا بکلام عرب چه رسد واین تشکیک نه مختص بطلاق ست بلکه در همه ابواب و در هر مشروط مستقبل در لغت عربیه باسرها جاری ست وهذا دفع للشرع بالعقل فضلا عن کونه رد اللغة العرب وسنت صحیحه وارد ست بآنکه تقیید بمشیت موجب عدم وقوع معلق بهاست چنانکه کسی سوگند کند که ان شاء الله تعالى فلان کار کنم او را حکم این یمین لازم نمیگردد وهمچنین در غیر آن پس معلق طلاق بمشیت اگر اراده همین معنی کرده ست طلاق از وی واقع نشده واگر اراده طلاق کرده ست پس او تعالى درینحال اگر خواسته ست واینکه ممسک آن زن ست بمعروف وزن مطیع ست پس خدا طلاقش نخواسته واگر ممسک بمعروف نیست پس درینحال او تعالى اراده تسریحش باحسان فرموده چنانکه در کتاب عزیز گفته پس مرادش همان تخییر میان امساک بمعروف وتسریح باحسان ست واگر اراده چیزی کرده که غالب مردم از تقیید بمشیت میخواهند وآن تاکید وقوع مقید بها در اثبات وتاکید عدم وقوعش در نفی ست طلاق مقید بمشیت واقع شود زیرا که اراده فرقت بعبارت موکده کرده **فصل**

توكيل در طلاق صحيح ست زيرا كه چون طلاق بدست زوج ست او را ميرسد كه بدست غير خود بدهد و از آن مانعى
نيست نه در شرع و نه در عقل و نه در لغت بهر لفظ كه باشد چنانكه زن را گويد امرك اليك يا وكيل را گويد امرها
اليك يا زن را فرمايد اختاري او نفسك و اصل تخيير در كتاب خدا ثابت ست حق تعالى فرمايد يا ايها
النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحياة الدنيا و زينتها فتعالين امتعكن و اسرحكن سراحا
جميلا و ان كنتن تردن الله و رسوله و الدار الآخرة فان الله اعد للمحسنات منكن اجرا عظيما
و آنحضرت بعد از نزول اين آيه زوجات خود را مخير گردانيد و هر واحد را از انها مخاطب بدان كرد كما في
الصحيحين وغيرهما

باب الخلع

عدم تحقق مگر از زوج مكلف مختار يا نائب او ظاهر ست بنا بر ادله متقدمه و معتبر حصول تراضى ست بهر لفظ كه باشد
و بهر صفت كه بود و قوله صلعم اتردين عليه حديقته مفيد آنست كه بعوض مال باشد گو بالكل يا بالبعض
مالى كه مى گذارد و فديه نفس خود ميدهد و ظاهر آيه و لا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا
ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به آنست
كه خلع جز بحصول مخافت از هر دو جميعا جائز نباشد باين طريق كه زوج بترسد از آنكه امساكش بمعروف نتواند و زن
بترسد كه اطاعت زوج نكند چنانكه واجب ست پس او تعالى تقييد حد افتدا بمخافت باهم بدان كرده كه اقامت
حدود خدا نتوانند كرد و لكن حديث ابن عباس نزد بخاري وغيره باين لفظ آمده كه زن ثابت بن قيس بن شماس
نزد آنحضرت صلعم آمد و گفت اي رسول خدا من عيب نميكنم بر وي در خلق و نه در دين و لكن مكروه ميدارم كفر را بعد از
اسلام فرمود وا پس ميدهي بر وي حديقه او را گفت آري فرمود بپذير حديقه و طلاقش بده و اين دال ست بر آنكه
مخافت عدم اقامت حدود خدا از طرف زن كافي در جواز اختلاع ست و احاديث وارده در اثم مختلعات منافي
آن نيست بنا بر آنكه محمول بر كراهت ست فقط چه قرآن و سنت تصريح بجوازش كرده و ظاهر قرآن دال ست بر آنكه
زياده ستاندن از آنچه بزن داده ست جائز نيست لقوله تعالى و لا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الى
آخر الآية چه ورودش در گرفتن زوج ست چيزي را از آنچه بزن داده و چون بيشتر از داده ستاند خلاف كتاب نيز
ورزد و دلالت دارد بران حديث ابن عباس بلفظ انه صلعم قال لامرأة ثابت بن قيس اتردين عليه حديقته

قالت نعم وازيدة فامره صلعم ان ياخذ منها حديقته ولا يزداد واين نزد ابن ماجه ست باسنادیکه رجالش
رجال صحیح اند مگر ازهر بن مروان واو نیز مستقیم الحدیث ست ونسائی وبیهقی هم آنرا روایت کرده اند ودارقطنی از
ابی الزبیر باین لفظ آورده قال لها اما الزیادة فلا ولکن حدیقته قالت نعم فاخذها دارقطنی گوید وقد سمعه
ابو الزبیر من غیر واحد انتهی واسنادش تا ابی الزبیر صحیح ست ومعارض دلالت قرآنی نیست وآنکه نزد بیهقی از
حدیث ابی سعید خدری آمده فردت علیه حدیقته وزادته پس سندش ضعیف ست بحجت نمی استد باآنکه وی
از طرف خودش بیفزوده وفعلش حجت نبود وقراد بما اتاها صداق ست فقط نه انچه بسبب دیگر بوی سپرده مثل
نفقه وکسوه زن واولاد زن یا اجرت حضانت ونحو آن وخلع طلاق ست بدلیل حدیث متقدم ابن عباس بلفظ
وطلقها تطلیقة ومعلوم ست که این طلقه واقعه را از مرد حکم طلاق ست وحدیث ربیع بنت معوذ بلفظ ان النبي
صلعم قال لثابت بن قیس خذ الذي لك علیها وخل سبیلها كما اخرجه النسائي باسناد صحیح منافی
آن نیست چه تخلیه سبیل کنایه از طلاق ست وباین حیثیت هیچ اشکال نیست اشکال اگر هست درانست که از انحضرت صلعم
عدت بیک حیضه آمده چنانکه در حدیث مذکور ست که آنحضرت صلعم اورا امر بتربص یک حیضه فرموده وگفته که لاحق اہل
خود شود وهمچنین در حدیث ابن عباس نزد ابی داود ست وحسنه الترمذي ولفظه فامرها صلعم ان تعتد
بحیضة ودر حدیث دیگر از ربیع نزد ترمذی ست فامرها صلعم ان تعتد بحیضة ترمذی گوید حدیث الربیع الصحیح انها امرت ان
تعتد بحیضة واین احادیث دالت اند بر آنکه خلع فسخ ست نه طلاق زیرا که حق تعالی حکم طلاق را بقوله والمطلقات یتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء بیان کرده ومنجمله ادله بر فسخ بودنش این آیه ست فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره چه اگر افتدا
طلاق می بود لابد طلاق که زن دران او را حلال نیست مگر بعد از زوج طلاق رابع میشد وجمع میان این ادله باین طریق باید که
عدت خلع یک حیض ست لا غیر خواه بلفظ طلاق باشد یا بغیر آن از انچه مشعر بتخلیه سبیل ست یا زن را بر حالش بگزارد
بدون آنکه لفظی بر زبان راند وانچه در طلاق خلع آمده ست مخصص ادله وارده در عدت مطلقه باشد پس عدت طلاق
سه قروء ست مگر آنکه طلاق همراه افتدا بود که آن یک حیض ست ودر طلاق محسوب نشود مگر دمیکه لفظ طلاق یا انچه
بران دال ست بیارد نه آنکه لفظی از وی واقع نشود بلکه اورا بر حالش بگزارد که این محسوب در طلاق نیست وبهذا
التقریر تجتمع الادلة ویرتفع الاشکال علی کل تقدیر وشوکانی در مختصر خلع را فسخ قرار داده باز در فتح ربانی
قائل بطلاق بودنش گشته سپس سبیل طریق جمع سپرده ولکل وجهة ومعتبر در صحت خلع همان وقوع مخافت عدم
اقامت زوجین ست از برای حدود خدا چنانکه حق تعالی ذکرش کرده وچون این مخافت ست بهم داد وازن

افتد بخوشی خاطر واقع شد این خلع شرعی ست واگر بر غیر این وجه افتاد چنانکه زن مکرهه یا زوج مکره باشد یا یکی صغیر ست پس این خلع ماذون به نیست از اصل صحیح نباشد و بدان نه طلاق بائن ثابت شود و نه رجعی و در صحت خلع صدور نشوز از زن بالفعل یا عدم احسان عشرت از زوج بالفعل معتبر نیست بلکه مراد مجرد حصول مخافت ست پس اگر واقع شد مخالعت بفحوای خطاب جائز گردید و چون خلع بر شی مجهول القدر یا جنس کرد و مرد بدان رضا داد ثابت شد و تسلیم اوسط جنس مسمی نه اعلای یا ادنای آن لازم حال زن گردید فهذا هو الذي ينبغي اعتماده ولا يتم العدل بينهما الا به و طلاق موقت که تا یکماه یا یکسال دهد صحیح نیست و این صحیح ست که در فلان ماه یا فلان سال بدهم و بحث در مسئله توالی طلقات دراز ست چه استیفاء حجج هر طائفه واجوبه طائفه دیگر بران میخواهد شوکانی درین باب رساله مستقله نوشته و در شرح منتقی بران کلام کرده بروجهی که ناظر دران منتفع و قلب از ان منشرح گردد و هم در شرح مختصر بدان اشارت لطیف و اختصار نفیس کرده حاصل آنکه درینجا حجتی هست که همه مجتهدان را گلو فرومی برد و دلیلی ست که هیچ دلیلی در برابرش نمی ایستد و آن حدیث ابن عباس ست که در صحیح مسلم وغیره ثابت شده بلفظ كان الطلاق على عهد رسول الله صلعم وابي بكر وسنتين في خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناءة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم و چون این همان طلاق ست که در زمن نبوی بود و صحابه زیاده بر چهار سال بدان عمل کردند پس کدام دافع بدفع این حجت می توانست پرداخت و آن کدام معارض ست که بمعارضه اش می تواند استاد و جمیع انچه در جواب ازین حجت آورده اند شوکانی در شرح منتقی بدفع آن پرداخته ولکن قول بتتابع که اهل مذاهب اربعه بدان رفته اند مجادله بسیار و محاوله بیشمار بدان واقع شده والامر اقرب من ذالك والحق بين المنار واضح السبيل با آنکه ادله داله بر حدیث ابن عباس ارجح و اصرح از ادله مخالف اوست چنانکه منصف غیر متعسف آنرا می شناسد و هر که نصف طلاق دهد و بر همین قدر ایقاعش خواهد این طلاق هرگز واقع نشود چه وی اراده طلاق شرعی نکرده که بدان ماذون بود و نه فرقت خالصه که معنی طلاق ست از ان خواسته پس حکم طلاق بروی غیر مستند بلفظ متکلم به و قصد مقصود ست و منهدم نمی شود مگر سه طلاق نه کمتر از ان بنابر آنکه مورد نص ست چه حق تعالی میفرماید فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره یعنی اگر طلاق داد بار سوم کسیکه دو طلاق داده بود پس این زن او را بعد ازین طلاق سوم حلال نیست آری اگر غیر او را تزویج کند حلال شود از برای او و ظاهرش حل طلق اوست پس مالک طلاق باشد چنانکه اگر ابتداء نکاح میکرد مالک طلاق می بود

وبعد ازانکه دریافت شد که تثلیث مورد نص ست پس معلوم توان کرد که در چیزی از کتاب و سنت انچه دال باشد
بر آنکه چون زن بعد از یک یا دو طلقه با دیگری نکاح کرد آن طلقه یا طلقتین را حکم ثلاث ست در انهدام نیامده لکن
درینجا قیاسی قوی الاساس ست که آنرا قیاس اولی نامند و گاهی فحوای خطاب خوانند و آن دلالت می کند بر آنکه انهدام
ما دون ثلث ماخوذ از آیه ست بطریق اولی و عاضد اوست آنکه احتساب طلاق واقع از زوج بعد از نکاح با غیر خلاف
چیزیست که حل مفهوم از آیه فلا تحل له موجب اوست چه ظاهرش آنست که آن زن او را حلال ست بحلی که زوج
را بر زوجه باشد اگر ابتداء بتزوجش می پرداخت و مراد بنکاح در آیه حتی تنکح زوجا غیره وطی ست نه عقد و معلوم ست
که وطی جز بعد از عقد نبود و حدیث زن رفاعه که دران لا حتی تذوقی عسیلته ویذوق عسیلتک آمده دلیل ست
بران ولاسیما در حدیث عایشه آمده که ان النبي صلعم قال العسيلة الجماع اخرجه احمد والنسائي وابو نعيم
في الحلية و در حدیث ابن عمر ست نزد احمد و نسائی قال سئل نبي الله صلعم عن الرجل يطلق امرأته ثلاثا
ويتزوجها آخر فيغلق الباب ويرخي الستر ثم يطلقها قبل ان يدخل بها هل تحل للاول قال لا حتى
يذوق العسيلة و لفظ نسائی این ست لا تحل للاول حتى يجامعها الآخر و باید که این جماع در قبل باشد
چه نکاحی که او تعالی بدان اذن داده و عسیله که رسول خدا ذکرش کرده همان ست که در پیش باشد نه در پس و مضمر
تحلیل نزد وطی ملعون ست بر لسان رسول خدا صلعم چنانکه در حدیث ابن مسعود ست لعن رسول الله صلعم
المحلل والمحلل له و این نزد احمد ست و ترمذی و ابن قطان تصحیح آن کرده اند و ابن دقیق العید گفته بر شرط بخاری ست
و هم لعنتش در حدیث علی نزد احمد و ابی داود و ترمذی و ابن ماجه آمده و ابن السکن آنرا صحیح گفته و در حدیث عقبه بن عامر
فرموده الا اخبركم بالتيس المستعار قالوا بلى يا رسول الله قال هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له اخرجه
ابن ماجة والحاكم و در سندش مقال ست و نحو آن ابن ماجه از حدیث ابن عباس آورده و احمد و بیهقی و بزار و ابن
ابی حاتم از ابی هریره نحو آن روایت کرده اند و حسنه البخاری و لعن بر گناه دال بر شدید و کبیر بودن آن گناه ست و باین
تحلیل از برای زوج اول حلال نمیشود چه حق تعالی حتی تنکح زوجا غیره فرموده و مراد نکاح شرعی ست و این نکاح
شرعی نیست بلکه نکاحی ست که فاعل و مفعولش بوجه آن ملعون ست ☙ ☙ ☙ ☙ ☙ ☙ ☙ ☙

باب در بیان عدت

در طلاقی که قبل از دخول یا خلوت باشد عدت نبود قال تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم

علیهن من عدة تعتدونها وسخن در خلوت پیشتر گذشت و بهر حال واجب نیست عدت در طلاق مگر بعد از دخول یا خلوت و عدت حامل بوضع حمل ست بنص کتاب عزیز و اجماع اهل علم و مراد وضع چیزیست که نام حمل بران راست نشیند بلا فرق میان حي و میت و تام الخلق و ناقص الخلق و لابدست که وضع جمیع حمل باشد چه ظاهر نص اجلهن ان یضعن حملهن همین ست پس اگر یکی را از توامین نهاد بروی وضع حمل صادق نباشد بلکه وضع بعض حمل و عدت حائض سه حیض ست وهذا هو الحق اگرچه لفظ قرء در لسان عرب مشترک ست میان حیض و طهر یا حقیقت در یکی و مجازست در دیگر و لکن چون شارع استعمالش جز در حیض نمیکند چنانکه محققین نقل کرده اند گویا معنی حیض حقیقت شرعیه ست و آن مقدم ست بر حقیقت لغویه و صاحب کشاف انکار اطلاق قرء بر طهر کرده ابن القیم گوید لفظ قرء در کلام شارع مستعمل نمیشود مگر از برای حیض و در یک جا هم استعمالش در طهر نیامده و از ثبوت این استعمال معلوم شد که این لغت شارع ست پس حمل قرء بران در کلامش متعین باشد و دال ست بران سیاق آیه ولا یحل لهن ان یکتمن ما خلق الله في ارحامهن و این مخلوق همان حیض و حمل ست نزد عامهٔ مفسرین و باین قائل اند سلف و خلف و احدی نگفته که آن طهرست و نیز حق تعالی فرموده واللائي یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر و این تعلیق حکم ست بعدم حیض و بالجمله ابن القیم در تحقیق این بحث اطالت و اطابت بسیار کرده و چون متقرر شد که استعمال نبوی و استعمال سلف و خلف اطلاق قرء در حیض ست نه در طهر پس حمل آیه فعدتهن ثلاثة قروء بر حیض واجب باشد نه بر طهر و دال ست بران حدیث ابن ماجه باسنادی که رجالش ثقات اند از عائشه بلفظ امرت بریرة ان تعتد بثلاث حیض با آنکه در حدیث ابن عباس آمده که آنحضرت صلعم بریره را مخیر کرد وی نفس خود را اختیار نمود و امر فرمود که عدت حره بکند اخرجه احمد والدارقطني ورجاله رجال الصحیح و عدت حره همین سه حیض ست و نیز دلالت دارد بران حدیث عائشه باین لفظ که طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان اخرجه الترمذي وابو داؤد و در سندش مقال معروف ست و شاهد اوست حدیث زن ثابت بن قیس که آنحضرت صلعم او را امر بیک حیض کرد و درباره سبایای اوطاس آمده که فرمود ولا حائض حتی تستبرء بحیضة و استبرا و یک عدت مختصرست پس نص دران بر حیض مقوی آنست که عدت حائر بحیض باشد نه بطهر و در عدت منقطعة الحیض بنا بر عارض اقوال مضطربه و مذاهب متفرقه آمده و سببش آنست که او تعالی در کتاب عزیز اقسام معتدات بیان فرموده و آنها را حائض و حامل و غیر حائض اصلا و آیسه مقرر کرده و اما زنی که حیضش بنا بر عارض منقطع گردیده پس در سنت مطهره دلیلی بر عدتش نیامده و هر مسئله که دران نص یا ظاهر در کتاب و سنت یافته نشد آن عرضهٔ آراء رجال و موطن اختلاف اقوال باشد و بعض اهل علم محاوله ادراجش

زیر پر آیسه کرده اند لیکن مصیب نشده چه معنی الیس از حیض حاصلش نیست زیرا که حیضش منقطع گشته و وی در وقت
امکان حیض ست پس اگر مقرر کنیم که او را ایاس از عود حیض حاصل شده پس آیسه باشد ولکن حصول ایاس از برای
او سخت بعید ست چه اسباب انقطاع حیض بسیار اند چنانکه اطبا در کتب علل و اسباب بذکرش پرداخته اند حاصل آنکه
ایاس چنانکه بسیاری از محققین ذکر کرده اند اگر مقابل رجا و طمع ست پس معتبر در حق این زن عدم وجود رجا ر جوع
حیض و عدم طمع عود اوست و چون حاصل شود مندرج باشد زن زیر کریمهٔ واللائي يئسن من المحيض من نسائكم
ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر و اگر ایاس عبارت از قطع بعد العود ست پس زیر آیات مندرج نباشد مگر بعد از
حصول قطع بعدم معاودت حیض و موجود در کتب لغت آنست که یاس قنوط ست پس اگر ثبوت حقیقت شرعیه متقرر
گردد مقدم باشد ورنه متوجه همان رجوع بسوی معنی لغوی ست و ورود استعمال یاس بمعنی عدم مجری دم فی الحال در
کتاب و سنت قادح در وجوب رجوع بسوی معنی لغوی نیست زیرا که مجاز خواهد بود آری اگر بکثرت استعمال مقید شود
بنابر آنکه حقیقت شرعیه ست مقدم خواهد بود کما تقدم و بعد از معرفت این بیان درینجا بحثی دیگر ست که درخور تدبر و
امعان نظر باشد و آن این ست که این زن که حیضش قبل از عدت یا در حال عدت منقطع شد مندرج ست زیر کریمه
واللائي لم يحضن زیرا که نزد این انقطاع بر وی صادق ست که وی از زنانی هست که حیض نیارند پس عدتش
همچو عدت آن زنان باشد و آنچه دال بود بر آنکه مراد آنست که اصلا حائض نیند در آیه موجود نیست بلکه مراد عدم وجود
حیض ست نزد عدت چنانکه گوئی من لم یاتك من الرجال فلا تعطه که مراد باین عبارت عدم اتیانش در حال عطاست
نه دائما که اگر در عمری یکبار بیاید مستحق عطا باشد و اتفاق کرده اند بر آنکه صغیره که بسن تکلیف نرسیده ست منجمله زنانی ست
که حائض نیند و معلوم ست که عدم حیضش در جمیع ازمنهٔ ماضیه و مستقبله مراد نیست بنابر قطع بآنکه چون بالغ شود حائض
گردد و این مبطل عدت او که در حال صغر کرده نیست و معلوم ست که زن چون یکبار حیض آرد بر وی صادق ست که
وی حائض شد و چون حیض از وی تخلف کرد بر وی راست می آید که وی حیض نیاورد و از ینجا شناخته باشی که چون بر زنی
عدت واجب شد و حیضش بنابر عارض منقطع ست پس این زن منجمله زنانی ست که حیض نیاورده اند و همچنین اگر حیضش
منقطع شد و وی در وسط عدت ست پس منجمله زنانی ست که حائض نشده اند و عدتش سه ماه باشد کعدة اللائي
لم يحضن اگر منکشف شود که این انقطاع بنابر حمل ست پس انقضاء عدتش بوضع باشد و اگر انقطاع مستمر ست
و سبب حمل نیست تا آنکه سه ماه بگذشت پس عدتش منقضی شد بهمین سه ماه و اگر حیض عود کرد پیش از گذشتن سه ماه
مکشوف شد که وی حائض ست و در عدت باقی ست درینصورت استیناف عدت بحیض باشد با آنکه اگر چنین گویند

که وی احتساب باشهر ماضیه کند و هر ماه را در برابر یک حیضه بر دانند و نزد عود حیض گذشتن شهرات بران اگر بیک حیضه
اتفاق افتد ز دچندان دور از صواب نبود و مانعی از ان نیست زیرا که زنی هست که عدت ادراکش کرده و وی
غیر حائض بود پس عدت باشهر نمود کما امر الله سبحانه اللائی لم یحضن و چون حیضش عود کرد منجمله نسا حیض
گردید و عدت خود را بحیض تکمیل ساخت واگرچه فهم اینمعنی از اذهان مقلدین دور تر می نماید لیکن وجهی صحیح دارد
و بعد ازین معلوم شده باشد که این تعسیر شدید که ایجابش بر زن کرده اند و گفته که وی انتظار کند نزد عدم عود
حیض تا آنکه از عودش آیس گردد و آن برسیدن بسن ایاس بود مخالفت عظیم ست از برای شریعت مطهره که به تیسیر و تبشیر
آمده نه تعسیر و تنفیر زیرا که زن جوانی که حیضش منقطع شد او را انتظار سن ایاس نشان دادن تا آنکه عجوزه پیرزال گردد
تعسیر و مضارت سخت ست که نسبتش بسوی شریعت سمحه سهله بیضا جائز نیست و طول عمر از ازواج ممنوع
میگردد و اگر از ان جنس ست که نفقه اش بر زوج مطلق واجب ست تشدید دیگر و تغریم آخر باشد که شرع بهیچ آن نیست
زیرا که این بیچاره مال خود بر زنی صرف میکند که از نکاح خودش خارجش ساخته ست و این نفقه تا انجا کند که عجوزه
نشده ست و بسیار ست که زمانه دراز باید که وی به پیرزال گردد چه بعض زنان از مفارقت حیض در شصت سال
یا زیاده بران دست بهم میدهد فقل سمعت اذنک باشد من هذا التشریع علی هذه المسکینة و زوجها
المسکین مع ان الله سبحانه و تعالی قید ما شرعه لعباده بالاستطاعة فقال واتقوا الله ما استطعتم
وقال الصادق المصدوق صلعم اذا امرتکم بامر فاتوا به ما استطعتم **فصل** ثبوت رجعت از برای زوج
در طلاق رجعی مجمع علیه ست حافظ در فتح الباری گفته قد اجمعوا علی ان الحر اذا طلق الحرة بعد الدخول بها تطلیقة
او تطلیقتین فهو احق برجعتها ولو کرهت المرأة ذلک فان لم یراجع حتی انقضت العدة فتصیر اجنبیة فلا
تحل له الا بنکاح مستانف انتهی و مستند این اجماع کریمه و بعولتهن احق بردهن فی ذلک ست و این آیه
اگرچه منسوخ ست بقوله تعالی الطلاق مرتان الایة کما اخرجه ابو داود والنسائی من حدیث ابن عباس
قال کان الرجل اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها وان طلق ثلاثا فنسخ ذلک الطلاق مرتان و در
اسنادش علی بن حسین بن واقد ست و در وی مقال خفیف ست اما منسوخ ازین آیه استحقاق رجعت بعد از دو بار ست
نه احق بودن بعوله برد قبل از تثلیث و ترمذی نحو آن از حدیث عائشه آورده و موقوفا بر عروه مروی گشته ترمذی
گوید هذا اصح و منجمله ادله داله بر ثبوت رجعت در طلاق رجعی ست قول وی صلعم از برای عمر مره فلیراجعها وقد
تقدم و حدیث ابن عباس نزد ابو داود و نسائی و ابن ماجه و حاکم کان النبی صلعم طلق حفصة ثم راجعها

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم كانه ارتجعها و چون اجماع بر ثبوت میراث در طلاق رجعی صحیح شود لابدست که او را مستندی باشد و نزد کسیکه قائل بحجیت اجماع نیست مستندش حجت ست نه اجماع و این مسئله در زمن صحابه واقع شد و عثمان رضی الله عنه بمشوره علی و زید زن حباب بن منقذ را وارث گردانید چنانکه این قصه در موطا ثابت ست و شافعی هم آنرا اخراج کرده و دال ست بران قوله تعالی وبعولتهن احق بردهن چه ایشانرا شوهر نام کرده و اصل حقیقت ست وقد قال سبحانه ولكم نصف ما ترك ازواجكم وقال تعالى ولهن الربع مما تركتم و رجعیه را خروج باذن شوهر باشد زیراکه زوجیت منقطع نشده بلکه طرفی ازان از برای شوهر و طرفی از برای زن باقی ست وقتی که باهم تراجع نمایند و معلوم ست که اگر این زن نزد او غیر مطلقه باقی می ماند جز باذن او بیرون نمی تواند رفت چه میتواند که شوی را حاجتی بسوی او باشد و وی در خانه موجود نیست یا در خروجش غضاضتی لاحق باو غیرتی معتری گردد و لهذا آنحضرت صلعم از حدیث ابی هریره در صحیحین و غیرهما بصحت رسیده که گفت لا يحل للمرأة ان تصوم و زوجها شاهد الا باذنه و چون این حکم درباره صوم که از اعظم قربست باشد تا بخروج چه رسد و ازینجا دریافت شد که زن را در ایام عدت رجعیه خروج از خانه جز باذن زوج لائق حال نیست مگر آنکه خروج از برای ضرورت باشد بنا بر ثبوت تجویزش از برای مطلقه ثلثه باعدم تجویز رجعت چنانکه در حدیث جابر ست نزد مسلم وغیره قال طلقت خالتي ثلاثا فخرجت تجد نخلها فلقيها رجل فنهاها فاتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك فقال لها اخرجي فجدي نخلك لعلك ان تصدقي منه او تفعلي خيرا و دال ست بر وجوب سکنی از برای رجعیه حدیث فاطمه بنت قیس قالت اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ان زوجي فلانا ارسل الي بطلاق واني سألت اهله النفقة والسكنى فابوا علي فقالوا يا رسول الله انه ارسل اليها بثلاث تطليقات قالت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما النفقة والسكنى للمرأة اذا كان لزوجها عليها الرجعة اخرجه احمد والنسائي و در سندش مجالد بن سعید ست و ضعیفی تابع اوست و این مقوی روایت مجالدست و مؤید اوست حدیث فاطمه مذکور در صحیح مسلم وغیره در مطلقه ثلاثه که ليس لها سكنى ولا نفقة چه بودن اینها در مطلقه ثلثه دال بران ست که رجعت خلاف اوست و دال ست بران قوله عز وجل ولا تخرجوهن من بيوتهن و سلف ازین آیه چنان فهمیده اند که این درباره رجعیه ست لقوله تعالى في اخر الاية لعل الله يحدث بعد ذلك امرا و نیست امر محول الاحداث مگر رجعت و معهذا وجوب سکنی از برای رجعیه مجمع علیه ست و ثبوت عدم رجعت در طلاق بائن لقوله تعالى ست الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان و این آیه ناسخ چیزیست که اهل جاهلیت آنرا میکردند از مراجعت نسا بعد تثلیث و گذشت در بیان مختلعه نحو دال ست بعدم ثبوت رجعت

واتفاق کرده اند بر عدم ثبوت رجعت از برای مطلقه قبل از دخول وخلوت چنانکه اجماع کرده اند بر عدم ثبوت رجعت
از برای مثلثه ووجه عدم ثبوت میراث آنست که علاقه زوجیت میان هردو منقطع شده وبعد از سه طلاق بروی
زوجه بودن راست نمی نشیند وهمچنین خروج او بغیر اذن شوهر زیراکه احکام زوجیت بروی باقی نمانده که پرسیده
بیرون رود وبی اذن خارج نشود وحدیث خاله مثلثه جابر گذشت ودر صحیح مسلم وغیره آمده که آنحضرت صلعم او را
اذن خروج از خانه بغیر اذن شوهر داده وفرموده نزد ابن ام مکتوم انتقال مکان کند وعدم تزین وتعرض داعی رجعت
ظاهرست زیراکه جواز تزین از برای رجعیه بجای رجعت بود وچون بر انتقال بعدت وفات دلیلی در رجعیه نیست فکیف
در بائنه وعدم تحریم اخت وخامسه بنا بر انقطاع علاقه زوجیت ست میان هردو وعدت وفات چار ماه وده روز ست
واین در خور آنست که دران خلاف واقع نشود زیراکه نص قرآن کریم ست واگر متوفی عنها حامل ست پس عدتش
نزد جمهور همان وضع حمل باشد اگرچه در شب مرگ زوج چرا وضع نکند ودیگران گویند که عدتش بآخر اجلین ست و
لابدست که بعد از وضع حمل چار ماه وده روز عدت کند ووجه این قول آنست که ایشان نظر بر هر دو آیه کردند الذین
یتوفون منکم الایة واین عام ست در هر زنی که زوجش بمیرد خواه حامل باشد یا غیر حامل واولات الاحمال اجلهن ان یضعن
حملهن واین عام ست شامل مطلقه ومتوفی عنها پس جمع کردند میان هر دو عام بقصر آیه ثانیه بر مطلقه بقرینه ذکر عدد
مطلقات همچو آیسه وصغیره وعموم را که آیه متناولش بود اهمال نکردند بلکه بدان وبآیه ماقبلش عمل در متوفی عنها نمودند و
لکن درینجا چیزی آمده که موجب ترک این تعارض وعدم اشتغال بشان اوست وآن حدیث ام سلمه ست در صحیحین وغیرهما
ان امرأة من اسلم یقال لها سبیعة کانت تحت زوجها توفی عنها وهي حبلى فخطبها ابو السنابل
بن بعكك فابت ان تنكحه فقال والله ما يصلح ان تنكحي حتى تعتدي آخر الاجلين فمكث قريبا من عشر
ليال ثم نفست ثم جاءت الى النبي صلعم فقال انكحي واین در صحیحین وغیرهما از حدیث سبیعه هم آمده ودرین باب
احادیث وآثار بسیار از صحابه هست کسی که عدت بآخر اجلین میگوید موجب اشتغال بدان باقی نمانده وچه این ادله باوضح
بیان وادل دلالت دال اند بر آنکه اعتبار بوضع حمل ست زیراکه قوله تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا
یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا خاص بغیر حوامل ست ونیست سکنی از برای متوفی عنها وآیاتی که دران ذکر
سکنی ست همچو قوله تعالی اسکنوهن من حیث سکنتم وقوله تعالی لا تخرجوهن من بیوتهن ظاهر سیاقش مختص بمعتدات ست
پس از برای وجوب سکنی برای متوفی عنها انتهض باحتجاج نشود واما حدیث فریعه که نزد احمد ومالک در موطا وشافعی
واهل سنن ست وترمذی وابن حبان وحاکم تصحیحش نموده بلفظ فقال امكثي في بيتك الذي اتاك فيه نعي

زوجها حتی یبلغ الکتاب اجله قالت فاعتددت فیه اربعة اشهر وعشرا قالت وارسل الی
عثمان فاخبرته فاخذ به پس اگرچه این حدیث صحیح ست وقادحی درخور التفات دران نیست لیکن غایتش همین قدرست که
در منزلی که خبر مرگ زوجش بیاید وانجا موجود باشد همانجا عدت کند این کجاست که سکنای او در مدت عدت وفات
از مال زوج اوست و وی در حدیث تصریح کرده ست بآنکه زوج او را منزلی نیست وگفته لیس المسکن له واز اینجا
شناخته شد که نیست دلیلی بر وجوب سکنی از برای متوفی عنها از مال شوهرش ولکن واجب بر زن آنست که در همان
منزل اعتداد کند که نزد مرگ شوی درانخانه بود خواه این منزل از آن این زن باشد یا از آن زوج یا از آن غیر
این هردو و دور نیست که اجرت منزل اگر از غیرست لازم حال زن شود بل هو الظاهر بلکه اگر این منزل از زوج
باشد ورثه مطالبه کرا از این زن نمایند مستبعد نبود وهذا حکم تعبد الله به المعتدة ولم یوجبه علی زوجها
وگذشت حدیث فاطمه بنت قیس بلفظ انما النفقة والسکنی للمرأة علی زوجها ما کانت له علیها رجعة فاذا
لم تکن له علیها رجعة فلا نفقة ولا سکنی اخرجه احمد والنسائی واین نص ست در محل نزاع و دران مقال ست
کما تقدم قریبا با آنکه نافی وجوب سکنی را حاجت استدلال بر عدم وجوب نیست بلکه وقوفش بموقف منع کافی ست
تا آنکه دلیلی که بدان قیام حجت میتواند شد بیاید ورنه متمسک ببرائت اصلیه باشد ومؤید عدم وجوب ست حدیث
ابن عباس نزد نسائی وابوداود درباره قوله تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجهم
متاعا الی الحول غیر اخراج که این آیه منسوخ ست بآیه میراث که دران حق تعالی از برای زن ربع وثمن فرض
کرده واجل حول را باجل چار ماه و ده روز منسوخ ساخته و در اسنادش ابوداود علی بن حسین بن واقدست و در وی
مقال خفیف ست ولکن نسائی روایتش از غیر طریق وی کرده و دلیل دال ست بر آنکه متوفی عنها را میراث ست
نفقه وسکنی و وصیت نیست واین عدت متوفی عنها از وقت مرگ باشد نه از وقت علم بمرگ و در کتاب وسنت
انچه دال باشد بر آنکه عدت نکند مگر بعد از وقت علم نیامده بلکه ظاهر از اطلاقات کتاب وسنت آنست که عدت از وقوع
موت یا طلاق باشد اگرچه علم بدان هر دو متاخر گردد زیرا که این مدت که بعد از وقوع وقبل از علم گذشته منجمله
مدت متعقبه بموت زوج یا طلاق ست وهرکه زعم کند که این مدت محسوب نیست بروی دلیل ست پس اگر از آوردن دلیل
عاجز گردد این مدت منجمله عدت باشد ودران بر ذمه زن نه احداد ست ونه جز آن تا آنکه بداند زیرا که آن زن غیر مکلف ست
بلوازم عدت مگر بعد از علم بدان ورنه از باب تکلیف غافل باشد وعدم تکلیف غافل مجمع علیه ست واین بر تقدیری ست
که این حکم تکلیفی باشد یعنی بودن موت وطلاق سبب عدت والحاصل ان العدة من وقت الوقوع

علی کل حال ولکل معتدة ومن ادعی غیر هذا فهی دعوی مجردة لا یعول علی مثلها وخلاصه حق تحقیق قبول
آنکه شک وشبه را دران راه نباشد در بارهٔ نفقات معتدات آنست که مطلقه ثلثه را نفقه نیست بدلیل حدیث فاطمه
بنت قیس لیس لها نفقة ولا سکنی کما تقدم واین در بخاری ست ولفظ مسلم این ست قال لها لا نفقة
لک الا ان تکونی حاملا وهمچنین مختلعه را نفقه وسکنی نباشد بنا بر آنکه خلع فسخ ست نه طلاق ودلیلی بر لزوم نفقه
در فسخ نیامده وبا آنکه اگر خلع طلاق می بود مختلعه همچو مطلقه ثلثه میشد بجامع عدم جواز رجعت وهمچنین متوفی عنها را
نفقه وسکنی نیست بنا بر عدم وجود دلیل دال بران حالانکه زوج بمرد وحق زن منتقل بسوی ترکه شوهر گردید پس اورا
جز میراث دگر هیچ نباشد وآنکه عدت در منزلی کند که انجا خبر مرگ زوج دریافته پس عدت از برای زن ست
نه از برای زوج آری مطلقه رجعیه را سکنی ونفقه واجب ست بنا بر ورود دلیل دال بران وهر که خلوت را همچو دخول
دارد او را عذری در گردانیدن مطلقه از خلوت همچو مدخوله نیست در انچه از برای آن واجب وبروی حرام ست
وتحقیق در خلوت گذشت وهر چند شوکانی در شرح منتقی برین مباحث کلام شافی کرده لیکن افرادش برساله مستقله
نموده وتحول حره در عدت وتجویز خروج او بنا بر خوف وعدم امن بحدیث عایشه ثابت ست قالت کانت
فاطمة فی مکان وحش فخیف علی ناحیتها فلذلک رخص لها رسول الله صلعم اخرجه البخاری وغیره
ولفظ مسلم از حدیث خود وی این ست قلت یا رسول الله زوجی طلقنی ثلاثا واخاف ان یقتحم علی فامرها
فتحولت وهم در مسلم ست از حدیث فاطمه بلفظ اذن لها ان تنتقل عند ابن ام مکتوم ومتوفی عنها متعبد ست
باعتداد در منزلیکه وفات زوجش انجا ادراک وی کرده اگرچه آن منزل از آن شوهرش نبود ومطلقه رجعیه در خانهٔ زوج
ماند ونفقه گیرد وبی اذن او بیرون نرود مگر بنا بر حاجت یا خوف چنانکه فاطمه را بهمین قسم عذر اذن انتقال داد و
خاله جابر را امر بخروج از برای قطع نخل فرمود ووجوب احداد بر متوفی عنها باحادیث صحیحه کثیره ست واین احادیث
متضمن عدم اکتحال وتطییب ولبس ثوب مصبوغ جز ثوب عصب وعدم خضاب ولبس حلی وتمشط ست وبر مطلقه
رجعیه خود کدام احداد نیست باجماع اهل علم بران پس بقا بر برائت اصلیه واجب ست وخروج ازان جز بورود نص
دال بر وجوب نمی تواند شد ومنصوص علیه همان متوفی عنها ست فقط آری دلیل بر جواز احداد بر میت آمده اگرچه
غیر زوج باشد لکن سه روز فقط چنانکه در صحیحین از حدیث ام حبیبه آمده که وی گفت شنیدم رسول خدا را صلعم بر منبر میفرمود
لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر تحد علی میت فوق ثلث الا علی زوج اربعة اشهر وعشرا واین
نیز در صحیحین ست از حدیث زینب بنت جحش وهم از حدیث ام سلمه ومیت همه جا واجب ست چه در عدت وچه در

احداد پس هر که عدت یا احداد کرد و نیت نمود این عدت واجبه بنا بر وجوب حیض و این احداد بنا بر ترک امور مذکوره واقع شد و اخلالش بواجب نیت مستلزم بطلان آن عدت و احداد نیست و چون ثبوت فراش بشرع باشد ولد لاحق بوالد گردد و شک نیست که مراجعت مطلقهٔ رجعیه از زوج جائز ست گو مدت دراز باشد و لهذا اولاد مطلقا ملحق باشد بنا بر ثبوت فراش با آنکه رجعی ست و مقر ست بانقضاء عدت خویش و تجویز وطی امانه از زوج در ساعتی که دران طلاق داده ممکن ست پس اگر فرزندی در چار سال یا کمتر ازان مثلا بیاره نزد کسیکه اکثر مدت حمل چار سال نشان میدهد نزدش این ولد لاحق بوالد باشد و گذشت انچه معتمد ست درین باب و مطلقه مقره بانقضاء عدت
ای در اقل و اکثر مدت حمل ۱۲
اگر رجعی ست ولدش لاحق بزوجش باشد بنا بر جواز رجوع کردن او قبل از اقرار بانقضاء بیک لحظه و این اقرار زن حجت بر وی در ابطال نسب ولد زوج از شوهر نباشد با امکان بقاء فراش و حکم بکذب اقرار اولی ازباب حکم بابطال نسب ست و در باب تجویز وطی زوج درخور مصیر نیست و برفرض امکان وی ازان ممنوع ست شرعا پس بدان ثبوت فراش نمیتواند شد و چون ثابت نشد لحوق نسب نباشد بعد ازانکه بانه اقرار بانقضاء کرد مگر بکمتر از شش ماه چه محتمل ست که این حمل حادث بعد از اقرار بانقضاء باشد و محمول بود بر آنکه حمل از زوج قبل از ایقاع طلاق بود و لکن تقیید بکمتر از شش ماه کما ینبغی نیست بلکه لائق لحوق ولدش بهید ست گو مدت دراز باشد تا چار سال از وقت طلاق و عدم عمل باقرار انقضاء اولی ست از حملش بر زنا و از ابطال نسب که شرع بابطالش اذن نداده و برهانی بران نیامده و نزد ما چون قرائن حمل ظاهر باشد اقرار انقضاء مطلقاً هیچ حکم نبود و علوق چار سال بدان ملحق گردد چه ظهور قرائن دال بر کذب اقرار زن با احتمال وهم ازوی ست بلکه حملش بر وهم زن واجب ست بنا بر وجود قرائن دافعه از صواب اوست و بالجمله نیست عدت در ما عدای مذکورات بنا بر عدم ورود دلیل دال بر غیر انچه در کتاب و سنت نص بر عدت واقع شده چه عدت حکم شرعی ست اثباتش جز بحجت شرعیه جائز نباشد و استبرا غیر عدت ست و تشریعش بنا بر برائت ارحام و دفع اختلاط امواه بوده ست و ادله بر استبراء مسبیه و مشتراة و جز آن آمده و استبراء حائض گونا مه باشد بحیض ست و استبراء حامل بوضع حمل و در حدیث ابی هریره ست نزد احمد و طبرانی لا یقعن رجل علی امرأة وحملها لغیره و ازانجمله حدیث رویفع ست بلفظ من کان یؤمن بالله والیوم الاخر فلا یسقی ماءه ولد غیره و این حدیث حسن صحیح ست و منکوحه بباطل داخل ست زیرا که مشار الیهاست که زانیه و موطوءه بشبهه دران داخل ست و دلیلی بر ایجاب عدت شرعیه بران منتهض نیست

فصل رجعت بدست کسی ست که طلاق بدست اوست و جائز ست که دیگری را توکیل کند در مراجعت چنانکه توکیل برای تزویج و طلاق جائز ست و اگر زوج مرتد گردد پس معلوم ست که

کافر را نکاح مسلمه جائز نیست خواه باذن زن باشد یا بغیر اذن او بلکه زن تربص کند تا آنکه عدتش بگذرد باز با هر که
خواهد نکاح کند و اگر زن مرتده گردد زوج را مراجعت او جائز نباشد حالانکه وی کافره ست کما قال تعالی ولا
تمسکوا بعصم الکوافر و هر که از هر دو بعد از طلاق مرتد شد و قبل از انقضاء عدت رجوع باسلام کرد پس ظاهر ست
که وقوع این فرقت بطلاق واقع شده و فسخ تابع این فرقت نیست بنا بر آنکه محل غیر قابل ست چنانکه در الطلاق
لا یتبع الطلاق ست و اگرچه جماعهٔ از صحابه باعتبار کمال غسل در حائض رفته اند لیکن حق که عدول از ان نمی زیبد
رجوع بانقضاء عدت ست که حق تعالی از برای معتدات مشروع ساخته پس آن مدت بگذشتن عدت ثالثه بگذرد و غسل
نیست مگر از برای جواز مثل نماز و تلاوت و دخول مسجد نه بنا بر کدام امر راجع بسوی عدت که آن منقضی شد و بگذشت
و از برای آن حکمی باقی نماند و نفس قصد برجعت مستلزم حصول نیست ست چه نیت همین قصد و اراده باشد لا غیر و
اگر مقدر کنیم که لفظی مفید رجعت گفت و قصد رجعت نکرد پس این خود از اصل رجعت نیست چه تلفظ متکلم را بلا
اراده کدام حکم نباشد بلکه از وادی لغو باطل و هذیان بحت ست همچنین اگر گیریم که وطی کرد مگر نه بنیت رجعت پس
این وطی هم رجعت شرعیه نیست بلکه اشبه بزناست و تشریع رجعت بلفظ ظاهر ست چنانکه گوید قد راجعتک
او راجعت فلانة یا زن را اذن عود بحال سابق دهد یا امر بدر آمدن مکانی فرماید که انجا هر دو فراهم می شدند
و زن مطلقه نیست فهمیده اند او فهمد که مراد رجعت ست و اما مراجعت بوطی بادی بد باین طور که زن آگاه نشود و ناگهان بر وی
در آمده و پایش گرفته نکاح کند پس اگرچه این حرکت رجعت ست زیرا که جزم برجوع این کار کننده مجرد قصد بسوی
نکاح قبل از عقد و وطی مفید رجعت ست لکن این رجعت دوابیه ست نه رجعت انسانیه یا شرعیه بودنش چه مسد
وانما یفعل مثل هذا الفعل الزناة ولم یکن له الی ذلک حاجة فانه کان یکفیه ان ینادیها من وراء
باب المنزل الذی هی فیه انه قد راجعها ثم یدخل بعد ذلک سریعا و یطأها کیف شاء علی ای صفة اراد
فیکون قد وقع منه الاشعار و فعل ما یفعله المتشرعون ولم یفت علیه قضاء حاجته والبلوغ الی
شهوته و رجعت بلا مرضات زن صحیح ست زیرا که حق تعالی ازواج را رجعت مباح ساخته و رضاء زوجات را
معتبر نداشته و اگر زوج در رجعت شرطی کند که دران فائده کمال اطاعت و جز آن باشد مانعی ازان نیست و همچنین
صحیح ست رجعت مبهمه و در تعیین بدان رجوع نماید مرد گوید که مقصودم فلان زن ست و اگر تعیین نکرد و مرد یکی ازانهان
اوست که مستحق میراث ست و میراث درمیان آنها باشد و بر هر دو عدت واجب بر زوج واجب ست که در طلاق و رجعت شاهد گیرد و دال ست
بران حدیث عمران بن حصین انه سئل عن الرجل یطلق امرأته ثم یقع بها ولم یشهد علی طلاقها ولا علی

رجعتي افقال طلقت لغير سنة ورجعت لغير سنة اشهد على طلاقها ورجعتها اخرجه احمد وابن ماجة
والطبراني والبيهقي بسند صحيح ولفظ لغير سنة . غيه آنست كه وى استفاده اشهاد از سنت نبويه كرده كقول
الصحابي من السنة كذا ومؤيد اوست كريمهٔ واشهدوا ذوي عدل منكم زيراكه اين آيه عقب فامسكوهن
بمعروف وارد شده ولكن اجماع بر عدم وجوب اشهاد واقع گشته وبر استحبابش اتفاق كرده اند وحرام ست ضرار بر
رجال واشد چيزيست كه او تعالى بدان عباد خود را وصيت كرده در حق زنان ارشاد فرموده ولا تضاروهن
وفرموده فامساك بمعروف او تسريح باحسان واين آيه در حق كسى نازل شده كه زن خود را گفت والله لا اطلقك
فتبيني ولا ادنيك ابدا قالت وكيف ذلك قال اطلقك فكلما همت عدتك ان تنقضي راجعتك
فبلغ ذلك النبي صلعم فنزلت الآية وقول قول منكر بائن ست چه اصل عدم بينونت ست پس عيش مدعى ومنكرش
منكر ست واز انحضرت صلعم ثابت شده كه بينه بر مدعى ست ويمين بر منكر واين ماجرا فردى از افراد مندرجه زير اين
حديث عام وشرع شامل تام ست وزن چون دعوى انقضاء عدت كند وزوج انكارش نمايد بر زن بينه باشد چه نساء
عوارف ميان دم حيض وطهر وجز آن فرق ميتوانند كرد وچون بينه بر امر متعلق بفرج ممكن ست پس غير آن اولى تر آن ست

باب الظهار

شرط ظهار آنست كه از مكلف مختار باشد چه غير مكلف صالح ايقاعش نيست وفعل مكره را نه حكم ست ونه معتد به باشد
زيراكه اختيار شرط صحت هر انشاء ست واسلام باين وجه شرط باشد كه كتاب وسنت متضمن تشريع احكام از براى عباد
مسلمين ست وكفار اگرچه مخاطب بشرعيات اند لكن اين مخاطبت ايشان باعتبار عقوبت ست در ترك آن نه باعتبار
وجوب تنجيز بر ايشان در حال كفر ونه باعتبار صحت اين اعمال از ايشان وظهارى كه منصوص قرآن كريم ست مراد بدان
فعل جاهليت ست كه اين ظهار را طلاق ميگردانيدند وانت علي كظهر امي ميگفتند پس معنى والذين يظاهرون منكم
من نسائهم آنست كه يوقعون عليهم ما كانت توقعه الجاهلية على نسائهم پس هركه اراده اين معنى بلفظ ظاهرتك
وانت مظاهرة او انت الظهار كند اين عبارت صحيح باشد وجريان اراده بر مقتضاى لغت باشد چنانكه در طلاق
انت الطلاق گويد ونحو آن ولا يمنع من هذا شرع ولا لغة ولا عقل همچنين تشبيه جزوى از ان بجزوى از ام صحيح ست
چه جزء ام متفق ست وميان ظهر وجز آن فرق نيست آرى تشبيه زوجه بدختر يا خواهر خود خارج از معنى نص ست هرچند
كه اينجا هم معنى حرمت موجود ست وقول بقياس جز بجامع حرمت نباشد وجامع حرمت در اجنبيات موجود ست تا

بقرائب چه رسد اگر ارادهٔ تحریم موبد کرده ست این اراده لازم حال زوج گردد در مثل ملاعنه حاصل آنکه قول باین
قیاس درین مقام کما ینبغی نیست چه در قرآن وصف مظاهرین چنین آمده انهم یقولون منکرا من القول وزورا
پس توسیع دائرهٔ چیزیکه شانش چنین باشد چه ضرورت دارد بلکه اقتصار بر مورد نص که امهات نسبی اند کافی ست
وبعض اهل علم درین قیاس استرسال کرده اند تا آنکه گفته که مجرد تحریم وطی مطلق ظهارست وهو باطل من القول
وغلط فی الاستدلال و هرکه در اسلام ظهار کرده آنحضرت صلعم او را الزامش نموده حالانکه وی اراده نکرد مگر همان
ارادهٔ جاهلیت ودر اسلام حکم ظهار همین نشده که مرادش ظهار شرعی باشد بلکه اسلام بنسخ ظهار جاهلیت که طلاق بود
وارد شده وبران کفاره واجب گردانیده ومخفی نیست که هرکه نیت ظهار مطابق نیت جاهلیت کند که آن طلاق ست
مظاهر گردد واحکام ظهار که کتاب وسنت بیانش کرده لازم حالش شود چه سبب نزول وارد در مرید ظهار جاهلیت ست
که بظهار ارادهٔ طلاق میکردند پس این ظهار نا گزیر واقع شود گو نیت طلاق بکند واگر نیت یمین کرده ست پس نیت
غیر معنای لغوی وشرعی ظهار نموده چه این لفظ نه از الفاظ یمین ست که بدان یمین افتد بلکه همان ظهار واقع شود بنا بر
عدم نیت واز برای ظهار وطلاق زیراکه جاهلیت استعمالش در یمین نکرده ونه در لغت انچه مفید یمین بودنش باشد
آمده واگر تحریم عین خواسته ست پس ارادهٔ همان معنی کرده که جاهلیت میکرد چه مراد جاهلیت بلفظهن علیهم
کظهور امهاتهم همین تحریم مستلزم فرقت بود وشرع ارادهٔ این تحریم را با آنکه قول منکر وزور ش قرار داده وبران
ترتیب کفاره فرموده مقرر داشت ومؤید اوست حدیث ابن عباس که مردی نزد رسول خدا آمد ووی ظهار کرده بود
از زن خود وبران افتاده آنحضرت صلعم را گفت یا رسول الله انی ظاهرت من امرأتی فوقعت علیها قبل ان
اکفر فرمود ما حملك علی ذلك یرحمك الله گفت رایت خلخالها فی ضوء القمر فرمود فلا تقربها حتی تفعل
ما امرك الله تعالی اخرجه اهل السنن وصححه الترمذی والحاکم پس قول این مرد قبل ان اکفر مفید آنست
که وی ارادهٔ ظهار شرعی کرد واین ظهار از وی بعد از ورود شرع واقع شد وبروی انچه بر مظاهر واجب باشد
واجب گردید واین وقتی ست که ارادهٔ تحریم عین بلفظ ظهار کرده باشد واگر چیزی را از زن گفت که بر من حرام ست
پس هیچ نیست زیراکه بر جان خود چیزی حرام نموده که حق تعالی آنرا بروی حرام نساخته بود واو را از برای نفس خود
تشریع ما لم یشرعه الله نمیرسد ولهذا در صحیحین وغیرهما از ابن عباس آمده که اذا حرم الرجل امرأته فهی یمین یکفرها
وگفت لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة وشوکانی اطالت کلام درین بحث در شرح منتقی کرده فلیراجع
الیه وکنایه همچو کامی ومثل آن صحیح ست چه لفظی که محتمل دو معنی یا معانی باشد منصرف بسوی یکی از انها نشود مگر

به نیت متکلم وحرام گفتن لیس بشئ ست کما عرفت ونتوان گفت که این کنایه از طلاق ست زیراکه شرع ظهار
جاهلیت را منسوخ ساخته وظاهرش عدم وقوع طلاق ست اصلا گو اراده اش کرده باشد چه وی اراده چیزی
کرده که در شریعت صحیح نیست ودال ست بر صحت توقیت ظهار حدیث سلمه بن صخر بلفظ کنت امرأ قد اوتیت
من جماع النساء ما لم یوت غیری فلما دخل رمضان ظاهرت من امرأتی حتی ینسلخ رمضان الحدیث
رواه احمد وابو داؤد والنسائی وحسنه وصححه ابن خزیمة وابن الجارود والحاکم وآنحضرت صلعم از برای او
احکام ظهار ثابت کرده چنانکه حدیث بطوله مفید آنست ودر وی مذکور ست که وی قبل از انقضاء رمضان بر وی
افتاده وتقییدش بشرط واستثناء ظاهر ست بنا بر عدم مانع از ان آری تقییدش بمشیت الله صحیح نباشد زیراکه او تعالی وصفش
بقول منکر وزور کرده پس چه قسم آنرا بخواهد پس مقید بمشیت واقع نشود ونیز احادیث وارده در مطلق تقیید بمشیت
دال ست بر آنکه مقید بدان لازم نشود نه در یمین ونه در غیر آن وحرام ست وطی ومقدمات وطی زیراکه این تحریم
مدلول ظهاری ست که کتاب وسنت بدان وارد گشته وآنحضرت صلعم سلمه بن صخر را در حدیث متقدم امر بعدم قربتش
تا فعل چیزیکه او تعالی بدان امر کرده فرموده واین حدیث صحیح ست کما قد منا وهر که اعلالش کرده آنچه صالح دعوی
باشد نیاورده وانقضاء وقت بمثابه عود یا رضا هست ودر وطی قبل از مضی توقیت جز یک کفاره نیست ودر حدیث
سلمه بن صخر ست از آنحضرت در مظاهر واقع قبل از تکفیر قال کفارة واحدة اخرجه ابن ماجة والترمذی
وحسنه وقال والعمل علی هذا عند اکثر اهل العلم واستمرار بر تحریم مضارت ست بزن وحق تعالی از ان
نهی کرده ولا اعتبار بما یقوله المقلدون من انه لا حق لها فی الوطی فکیف تطلب دفع التحریم نعم اذا
کان لا یرید امساکها سرحها باحسان کما قال سبحانه وتعالی وتکفیر بعد از عود رافع ظهار ست چنانکه کتاب
عزیز بدان تصریح کرده قال عز وجل ثم یعودون لما قالوا ورفع آن بانقضاء وقت بدون تکفیر غیر مسلم ست
واهل علم مختلف اند در وجوب کفاره بعود یا ظهار بعد از اتفاق بر آنکه کفاره بعد از عود واجب ست قومی باول
ودیگران بثانی رفته ومذهب طائفه ثالثه آنست که علت مجموع عود وظهار ست باز اختلاف کرده اند در عود که عبارت
از چیست جمعی گفته اراده مس چیزیست که بظهار حرام گشته وقومی گویند امساک ست بعد از ظهار در وقتی که
ظهار را بگسخد وطلاق نداده وطائفه گفته عزم بر وطی ست فقط واگرچه نکند وبعض گفته آن وطی ست که بظهارش
حرام کرده بود وهذا هو الذی تقتضیه اللغة وتنطبق علیه الادلة کما لا یخفی فانه اذا عزم الرجل
علی الشئ فقال انه عاد عما عزم علیه کان المفهوم من هذا هو الرجوع من العزم علی ذلک الشئ الی عدم

العزام علیه فالعائد هو هذا او نیست هادم ظهار مگر کفاره وهذا هو الذی ذکره سبحانه و تعالی وجاءت
به السنة المطهرة وهر که گوید هادمش غیر کفاره ست وی گویا نظر بحصول موجب تحریم مطلقا یا مقید اکرده و
درینمعنی کلام نیست کلام در چیزیست که ظهار بدان منهدم گردد تا آنکه وجودش همچو عدم باشد و اما مثل طلاق و نحو آن
از انچه بدان حصول فرقت میشود پس این موجب رفع کفارهٔ واجبه نزد اراده عود زن بسوی نکاح خودش نیست
و کفارهٔ ظهار همان ست که در قرآن کریم آمده و آن آزاد کردن یک برده ست و اگر نیابد دو ماه پیاپی روزه گیرد
و اگر نتواند شصت مسکین را بخوراند و تقیید اجزاء صوم بعدم وجود رقبه باز تقیید اجزاء طعام بعدم استطاعت
صوم بحسب تصریح کتاب و سنت ست چنانکه در مظاهرت اوس بن صامت با خوله بنت مالک بن ثعلبه که زنش
بود آمده و عدم وطی در صوم امر مجمع علیه ست ابن القیم وغیره حکایتش کرده اند و گفته لا خلاف فی تحریم وطیها
فی زمن الصوم لیلا و نهارا و ظاهر شرط تتابع که در کتاب و سنت وارد شده مفید آنست که غیر متتابع فاعل ما امر الله به
نیست و نه صائم صوم مشروع ست پس او را استیناف میباید کرد آری اگر ترک تتابع بنابر کدام عذر مسوغ باشد
پس ازینمعنی بنابر تقیید واجب باستطاعت ست و معذور مستطیع نیست پس بروی استیناف واجب نباشد و کافی ست
در اطعام دفع ماکول زیرا که میان طعام پخته و خوراک خام در صدق مسمای اطعام هیچ فرق نیست و در حدیث اوس
آمده که آنحضرت صلعم فرمود فلیطعم ستین مسکینا وسقا من تمر و در حدیث سلمه ست که ستین مسکین را از مکیلی
که دران پانزده صاع بود اطعام کرد و ظاهر قرآن و حدیث اطعام ستین مساکین ست یکبار خواه طعام پخته مهیا کرده
روبروی خود بخوراند یا بهر یکی ماکولی بدهد و بر وجوب اطعام دو بار صبح و شام دلیلی وارد نشده و قید قبل ان یتماسا
در کتاب عزیز در بارهٔ عتق و صوم واقع شده نه در بارهٔ اطعام پس ظاهر عدم اثم وطی در اطعام و عدم استیناف ست چه
ترک تقیید دران مشعر آنست که حکم طعام غیر حکم مقید ست اعمالا للکتاب العزیز و رجوعا الی البراءة الاصلیة و این زعم
که اطعام لاحق بعتق و صوم ست قیاسا بعدم الفارق مردود ست زیرا که تنصیص کتاب عزیز بر بعض دون بعض
دلیل بر فرق ست اگرچه معلوم ما نشود و ما کان ربک نسیا ما فرطنا فی الکتاب من شیٔ با آنکه گفته اند که عدم
وجوب استیناف در اطعام مجمع علیه ست و این اجماع اگر بصحت رسد قیاس بدان مندفع گردد و دعوی اش باطل شود
و کفاره از عبد تنها صوم باشد زیرا که مال ندارد که برده دهد یا طعام خوراند و واجب ست نیت در تکفیر زیرا که تکفیر
عمل ست و اعمال به نیات اند اگرچه این نیت در دو کفاره متحد السبب باشد چه تعیین به نیت واجب ست زیرا که
هر واحد ازان هر دو عمل ست و اتحاد مبطل آن نیست و وجوبش را مرتفع نمیکند و نیست تعدد کفارات مگر بتعدد

مظاهرات و همین ست مذهب جمهور و متعدد میشود کفاره بتخلل عود و تکفیر میان دو ظهار زیراکه شرع در هر واحد ازان هر دو کفاره واجب ساخته اگرچه مظاهره یکی ست ومثل هذا الظاهر لا یحتاج الی التنصیص

باب الایلاء

موجبش حلف مکلف ست چه حلف غیر مکلف غیر منعقد باشد و بنا بر رفع قلم تکلیف از وی لازم نگردد و اشتراط اسلام ازان جهت ست که ورود این شریعت از برای اہل اسلام ست وخطاب کفار بانچه از واجبات در دنیا اخلال کرده اند نزد حساب روز قیامت بحث دیگر ست چه عقوبت آنها در آخرت مستلزم صحت اعمال شان در دنیا نیست و اشتراط غیر اخرس بودن ظاهر ست بنا بر آنکه این بحث لفظی ست و اخرس قادر بر کلام نیست و نیست فرق درینجا در حلف مقید بوقت و حلف مطلق زیراکه همه حلف ست بر هر یک مسمای ایلاء صادق می آید و وجه توقیت بموت یا بچار ماه یا زیاده یا بانچه تاخرش ازان معلوم باشد آنست که او تعالی للذین یولون من نسائهم تربص اربعة اشهر فرموده و چون توقیت بموت کرد این غایت حیات اوست ولکن بعد از گذشتن چار ماه مرافعه کند و همچنین در ما فوق چار ماه بعد از انقضاء اربعه مرافعه می توانست کرد و این مبنی بر آنست که توقیت بکمتر از چار ماه صحیح نیست و ایلاء نمی باشد مگر باین مقدار حالانکه ورود آیه درین معنی نیست بلکه درین معنی مدت امهال از برای مولی ست و در آنکه زن را بعد از چار ماه مرافعه میرسد چه در زیاده بر چار ماه اضرار ست و در حدیث صحیح آمده که آنحضرت صلعم قسم خورد که بر زنان خود یکماه ندر آید پس اگر آیه قرآنی بیان آن مدت می بود که وقت ایلاء در کمتر ازان جائز نیست از آنحضرت صلعم ایلاء یک ماه واقع نمی شد و ازینجا شناخته شد که این مدت نیست مگر از برای عدم جواز توقیت زیاده بران و آنکه زن را مرافعه بعد ازان جائز ست گویا اقل مدت ایلاء یکماه ست واکثر آن چار ماه و زیادت بر چار خلاف تشریع الهی ست و هذا الجمع بین الروایات بخاری وغیره از ابن عمر روایت کرده اند که وی گفته اذا انقضت اربعة اشهر یوقف حتی یطلق ولا یقع علیه الطلاق حتی یطلق بخاری گفته و یذکر ذلک عن علی وابی الدرداء و عائشة واثنی عشر رجلا من اصحاب النبی صلعم و احمد از عمر و عثمان و علی و ابن عمر آورده که ایشان گفته اند حبس و وقف کرده شود مولی بعد از چار ماه تا آنکه رجوع کند یا طلاق دهد و ابو صالح گفته دوازده کس از اصحاب نبی صلعم پرسیدم گفتند نیست بر مولی هیچ شئ تا آنکه چار ماه بگذرد پس وقف کرده شود تا رجوع کند یا طلاق دهد گویم ظاهر آیه فان فاؤا همین ست که فیئ بمعنی

رجوع ست چنانکه لغت افاده می کند فمعنی فاؤا رجعوا الی ما کانوا علیه وحلفوا ما وقع منهم من
الیمین بالتکفیر عنها و درین امر تنها عزم بران وقصد بسوی آن کافی ست وطی ولفظ معتبر نیست وچون این
یمین بجمله کلامی ست که تقیید بشرط واستثناء قبول میکند پس مانعی ازان نیست وچون لزوم کفاره بحنث باشد
ومحلوف علیه وطی ست پس جز بعد از حنث بفعل چیزیکه بر عدم فعل آن حلف کرده لازم نشود ٭٭

باب اللعان

درین باب نیز تکلیف واسلام وعدم خرس شرط است چنانکه وجهش بارها گذشت واگرچه مورد نص وجه خبره ست لکن مفسده کائن ست
در امه بچوحره ودوران احکام بدوران علل باشد وچون لعان نیست مگر برمی بزنا یا نفی ولد که مستلزم زناست پس زن رتقاء یا
قرناء در خور لعان نبود بلکه لابدست که ممکنة الوطی باشد ونکاح صحیح ضرور نیست بلکه بودنش زیرا و بنکاح شبه که موجب لحوق نسب
باشد کافی ست چه مقتضای لعان همین ست وغرض زوج از ملاعنت یا آنست که ولد غیر او بوی لاحق نگردد پس انتفاء نسب ولد می کند
وغرض زن آنست که با استقلال فرزند او باشد یا آنست که بر زوج حد قذف واجب نگردد وغرض زوجه آنست که بروی حد زنا
واجب نشود وحاکم را میرسد که اول حث هردو بر تصادق کند بعد ازان حلف ستاند چه در صحیحین وغیرهما آمده که
آنحضرت صلعم ملاعنین را فرمودان عذاب الدنیا اهون من عذاب الاخرة وفرمود الله یعلم ان احدکما
کاذب فهل منکما تائب واین نیز در صحیحین وغیرهماست وکیفیت ملاعنت در قرآن کریم مذکورست زیاده بران
ضرورت نیست وایمان زوج مقدم ست بر ایمان زوجه در کتاب عزیز پس تقدیم ایمان زن بر مرد مخالف تعلیم
وارشاد الهی ست وهمچنین آنحضرت صلعم در لعانی که روبروی حضرت وی اتفاق افتاده مرد را بر زن مقدم داشت
ونیز قول زن والله انه لکاذب جواب قول مردست انه لصادق وجواب بر مجاب عنه متقدم نشود ودر
صحیحین وغیرهما ثابت شده که آنحضرت صلعم بعد از لعان زوج را لا سبیل لك علیها فرمود ودارقطنی از
حدیث سهل بن سعد آورده که آنحضرت صلعم تفریق کرد میان متلاعنین وفرمود لا یجتمعان ابدا وهمچنین مرویست
از حدیث ابن عباس وعلی وابن مسعود واما نفی ولد پس در صحیحین وغیرهما از حدیث ابن عمر آمده که آنحضرت صلعم ولد را
لاحق بزن کرد وسقوط حد وانتفاء نسب وانفساخ نکاح بمجرد لعان موجبش لعان ست وآنکه در حدیث عویمر
عجلانی در صحیحین ثابت شده که چون وی از لعان فارغ شد گفت کذبت علیها یا رسول الله ان امسکتها
فطلقها ثلاثا قبل ان یامره رسول الله صلعم پس درین روایت حجت نیست مگر در صحیحین وغیرهما از زهری

باین لفظ آمده که وی گفت فکانت سنة المتلاعنین وہم در بخاری ومسلم ست که ان النبي صلعم قال ذاکم التفریق بین کل متلاعنین و در لفظ مسلم وغیره آمده وکان فراقه ایاها سنة المتلاعنین و در حدیث سهل بن سعد نزد ابوداؤد در خبر متلاعنین باین لفظ وارد شده فطلقها ثلاث تطلیقات فانفذه رسول الله صلعم وکان ما صنع عند النبي صلعم سنة و رجالش رجال صحیح اند حاصل آنکه آنحضرت صلعم تفریق میان هردو قبل طلاق کرده کما تقدم پس فرقت بتفریق حاکم منفی از طلاق متلاعن ست ومعهذا اگر طلاق داد تاکید فرقت شد لیکن این فرقت بران موقوف نیست ونسبتش بسوی سنت ازانجهت کرده اند که وقوع آن در حضرت نبوت شد وبران انکار نفرمود وآن تفلع فراش بنابر تحریم موبدست و رجوع از نفی رجوع از لعان واقرار ببطلان ایمان ست گو یا مرد بران زن افترا کرده و قذف او نموده پس لعان از اصل باطل باشد وهیچ شیٔ از احکامش چه تحریم وچه جزآن باقی نماند ونیست فرق درآنکه این رجوع پیش از مرگ ولد باشد یا بعد ازان ولعان آنکه روبروی آنحضرت صلعم واقع شده در مسجد نزد منبر بود ومرد وزن استاده سوگند خوردند وصورتش این ست که چون مردی رمی زن خود بزنا کرد وزن بران اقرار نمود ومرد از میش برجوع نساخت چار بار گواهی دهد بخدا که آن مرد از صادقان ست وبار پنجم گوید که لعنت خدا باد بروی اگر آنمرد از کاذبان باشد باز زن چار گواهی بخدا دهد که آنمرد از کاذبان ست وبار پنجم بگوید که غضب خدا باد بروی اگر آنمرد از صادقان باشد وحاکم میان هر دو جدائی کند وتا ابد زن بروی حرام گشت این ست لعان که در کتاب عزیز آمده وهرکه صرف رمی بزنا کرد وی قاذف ست

باب الحضانة

ام حره اولی ست بولد خود حق تعالی فرمود والوالدات یرضعن اولادهن ورضاع را بسوی زنان گردانید واثبات حق از برای زنان پرداخت پس هیچ نازعی ازایشان نزع نکند مگر نزد تعاسر چنانکه درین کریمه ست فان تعاسرتم فسترضع له اخری ومؤید ثبوت حق ست از برای زنان وتقدیم ایشان بر غیر قول وی صلعم انت احق به مالم تنکحی واین حدیث حسن ست مطعنی در اسنادش نیست ومؤید اوست حدیث لا توله والدة بولدها وسائر احادیث داله برمنع از تفریق تائیدش میکند وحق ام لایزال ثابت ست تا آنکه صبی بسن استقلال برسد وچون برسد ومیان مادر و پدر نزاع افتد عمل بر حدیث تخییر صبی باشد چنانکه احمد وابوداود وترمذی بسند حسن وابن ماجه وابن حبان از ابوهریره روایت کرده اند که ان النبي صلی الله علیه وسلم قال للغلام هذا ابوك وهذه امك اتبع ایهما شئت فتبع امه

وجمع بین الحدیثین ظاهر مکشوف ست واعرف بودن پدر بمصالح معاش وآذربی بودن بانچه دران منفعت صبی ست
در حال ومآلش منافی آن نیست زیراکه این نظراز پدر ممکن ست وصبی نزد مادر باشد و در حضانت وی بود وجهی زبرای
رد احادیث بمجرد خیال نیست ونیست فرق میان حره وامة بنا بر عموم ادله واستواء هر دو در حنو بر صبی ورعایت مصالح
ودفع مضار او واگر اختیار از صبی واقع نشود یا متردد بود در اختیار رجوع بسوی اقراع واجب باشد زیراکه در حدیث
ابی هریره نزد ابن ابی شیبه بلفظ استهما فیه ثابت شده وصححه ابن القطان وبعد از ام اولی بحضانت خاله است
زیراکه از طریق نص در صحیح ثابت شده وباوجودش تعلق باقیسه نارواست وهو قوله صلعم الخالة ام واین دو قوت
تخاصم در حضانت باشد وچون ام نبود یا حقش باطل گردد خاله اقدم ست وبمنزلهٔ مادر ست باید در ثبوت
خیار صبی میان هردو واستهام بران وهرکه خلاف آن رفته چیزیکه معول علیه یا مرجوع الیه صالح باشد نیاورده
حاصل آنکه حق در حضانت مادر راست باز خاله را واگر هردو نباشند پدر را اولی ست بسپرد نزد هر قریب یا غیر قریب
که خواهد بنهد ونزد وقوع نزاع میان پدر ومادر یا خاله قرعه اندازند بر نام هرکدام که از ایشان برآید وی بپرورش
ولد پردازد واگر پدر حضانت ولد نیکو نتوانست کرد یا قیام بمصالح اش نمی تواند نمود حاکم یکی را از قرابت مرد یا غیر او
برگمارد همچنین نزد عدم اب وبر انتقال ولایت بفسق دلیل نیست آری انتقال ولایت بجنون ظاهر ست زیراکه چون او در تدبیر نفس خود قادر نباشد تدبیر
دیگری کجا می تواند کرد ونیز در حضانت دیوانه اندیشهٔ مرگ صبی بجوع وعطش یا اهلاک او نزد ثوران جنون واستحکام
تخلیط ماد ست ونشوز را سبب انتقال گردانیدن بی وجه ست ولا مقتضي لذلك بلکه حقش ثابت ست بنص
وجز بمسقط شرعی ودلیل مرضی ساقط نشود آری انتقال بنکاح بدلیل انت احق به ما لم تنکحی ست مگر نکاح بذی رحم که آن موجب انتقال نیست چنانکه آنحضرت صلعم
در دختر حمزه حکم بحضانت خاله فرمود ووی زیر جعفر بن ابیطالب بود ونکاح او را با ذی رحم صبی که عم صبیه بود مبطل
حق وی نگردانید وعود حق مرضعه بزوال سبب انتقال صحیح ست بنا بر زوال مانع پس وجهی از برای مانع گردانیدنش
بعد از زوال باقی نیست وبالجمله بعد از مادر وخاله وپدر قرابت دیگر را حق در حضانت نیست بلکه کار بدست شهریار ست
در هرکه صلاح بیند از خویش یا بیگانه بوی باز بسپرد اذ لا حق لهؤلاء فی الحضانة ولا ورد بذلك دلیل یرجع
الیه ومادر را بر صبی حق ست لیکن هرگاه که خواهد او را بگذارد وبر وی حق طفل ست پس ترک آن در حالت تضرر
جائز نبود ومنجمله آن عدم قبول صبی ست غیر مادر را واجرت را قرآن کریم سائغ ساخته وفرموده فان ارضعن
لکم فآتوهن اجورهن بلکه ازواج را امر باعطاء این اجرت کرده وبر زوج واجبش ساخته وتاکیدش بآیهٔ وعلی
المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف نموده ولفظ علی ظاهر در وجوب ست پس اگر مادر راضی باشد باجرت

متعارفه متوسطه در عرف مردم پس زوج را نقل رضیع از وی بسوی غیر او نمیرسد اگرچه آن غیر تبرع بارضاعش بدون اجرت کند تا برضا او بکمتر از انچه بدان مادر راضی بود چه رسد و آنحضرت صلعم خبر داد بآنکه امهات احق اند باولاد خود و برای ایشان ایجاب اجرت فرموده پس نزع اولاد از مادران مخالف قرآن و سنت و ظلم مبین و ستم واضح ست آری اگر زیاده بر اجرت متعارفه طلبد و زوج متعاسر ست نقل لاباس به باشد لقول الله عز و جل فان تعاسرتم فسترضع له اخری و بهذا تجتمع الادلة و تجري علی نمط واحد و یوافق بعضها بعضا و مومی ست باین جمع کریمهٔ و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف و تقییدش بمعروف مشعر ست بآنکه انچه زن را بر زوج زیادت بران نمیرسد و نه زن را رضاعت بکمتر ازان می زیبد چنانکه لفظ تعاسر بدان مشیر ست و عدم منع زوجه از حضانت مبنی بر آنست که جز زوجه مرضعه دیگر نیابد و اگر یابد بر زن وجوب رضاعت نبود و زوج را میرسد که او را از شیردهی باز دارد چه واجب بر زن طاعت زوج ست در غیر معصیت خدا و وجوب قیام حاضنه بمصالح صبی ظاهر و معلوم ست محتاج تصنیص نیست چه معنی حضانت همین ست و اعیانی که صبی حاجتمند آن باشد بر ذمهٔ پدر ست و چون حق تعالی ایجاب اجرت بروی کرده پس بما یحتاج الیه رضیع چه رسد و زن ضامن ست اگر صبی از تفریط او بمیرد چه دیده و دانسته کوتاهی در زندگی شیرخواره کردن جنایت موجب ضمان ست و با عدم علم قاتله با نخطاست و سخن دران همچو سخن در قتل خطاست چنانکه اگر خدا خواهد بیاید و نقل مرضعه رضیع را بمقر خود لاسیما میکه در بقاء آن در غیر مقرش خوف ضرر بروی باشد ثابت ست و حواضن اجنبیات در ایام نبوت و ایام صحابه اطفال را بنابر رضاع بمساکن خویش همراه می بردند و قوم حواضن میدیدند و دافعین اطفال می نگریستند و این معامله خود با جناب نبوت واقع شده حلیمه سعدیه نزد استرضاع آنحضرت را بدار قوم خود نقل کرد و چون این نقل از برای اجنبیات روا باشد با عدم ثبوت حق آنها تا با مهات و هر که ملتحق ایشان ست با ثبوت حق مادران چه رسد ؛

باب النفقات

ثبوت نفقه زوجه‌ت کیف کانت بر زوج کیف کان باجماع ست و خلافی دران مروی نیست و ادله بران بسیار اند ازانجمله حدیث معاویهٔ قشیری ست قال اتیت رسول الله صلعم فقلت ما تقول في نسائنا قال اطعموهن مما تاکلون و اکسوهن مما تکتسون و لا تضربوهن و لا تقبحوهن و این حدیث نزد احمد و نسائی و ابن ماجه ست

وحاکم وابن حبان ودارقطنی در علل تصحیحش کرده اند و در لفظی از حدیث اوست نزد احمد وابوداود وابن ماجه انه
قال ان النبي صلعم سأله رجل ما حق المرأة على الزوج قال تطعمها اذا طعمت وتكسوها اذا اكتسيت
واز انجمله حدیث جابرست نزد مسلم وغیره بلفظ ان النبي صلعم قال لرجل ابدأ بنفسك فتصدق عليها فان
فضل شيء فلاهلك فان فضل عن اهلك شيء فلذوي قرابتك واز انجمله حدیث عایشه ست در صحیحین وغیرهما
ان هندا قالت یا رسول الله ان ابا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي الا ما اخذت
منه وهو لا يعلم قال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف وزن اگر مطلقه رجعی ست نفقه وسکنی از برای
او واجب باشد واگر مثلثه ست پس حدیث فاطمه بنت قیس نص ست در محل نزاع در عدم سکنی ونفقه وخلع فسخ ست
وعدتش یک حیض و او را نفقه نباشد همچنین معتده عن الوفاة را نفقه وسکنی نبود دلایل این همه مسائل بیشتر گذشت
حاجت تکرار نیست حاصل آنکه معتده را نفقه نیست مگر آنکه حامل باشد لقوله عز وجل فانفقوا عليهن حتى يضعن
حملهن یا مطلقه رجعی بود وتحقیقش در موضعش گذشت وتنویع فسخ بآنکه بحکم باشد یا بغیر حکم وبنا بر امر مقتضی نشوز
باشد یا غیر مقتضی آن اثارتی از علم ندارد ودرین همه عدت نیست بلکه فقط استبراء حائض بیک حیض ووضع حمل
از حامل ست مگر زنی که آزاد ومخیر کرده شده باشد وکلام بران گذشت وکفایت کسوت ونفقه با ادام صحیح ست
بالتقیید بقوله عز وجل لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله وایجاب دوا
داخل در وجوب نفقه ست زیرا که از برای حفظ صحت اوست ودوا انجمله ما يحفظ صحتها ست واخدام اولیلی
موجب زیاده اگرچه داخل ست زیر احسان عشره وامساک بمعروف وتحت قوله ولا تنسوا الفضل بينكم ولکن بر
ذمه زوج حتم نیست بر تقدیری که زوجه معتاد آن باشد واعتبار درین امور بحال زوج ست زیرا که وجوب بر وی ست
ومخاطب ست بقوله تعالی لينفق ذو سعة الآية پس اگر زوج موسع علیه ست انفاق بقدر سعت خود کند واگر
مضیق علیه ست نفقه بحسب قدرت ومبلغ استطاعت خود بدهد وغیر ازین بر وی هیچ واجب نیست وهرگز بحال
زوجه اعتبار نیست چه اگر شوهر تنگدست ست وزن از اهل رفاهیت ست ومعتاد توسع در مطعم ومشرب ونحوهما ست
او را میرسد که این توسیع از مال خود بر خود بکند اگر مالدارست ورنه بر رزق مرزوق زوج شکیبا باشد چه او تعالی
زوج او را همین قدر روزی بخشیده وهو القابض الباسط حاصل آنکه انفاق بمعروف ست چنانکه آنحضرت صلعم
ارشاد کرده خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف وانچه میان اهل غنا وسعت ومیان اهل فقر وشدت
معروف ست بر کسیکه خبرت باحوال مردم در مقر وعصر خود دارد مخفی نیست وعصیان زوجه مسقط نفقه اوست

لکن میتوان گفت که حق تعالی زنانرا امر بطاعت ازواج کرده و آنحضرت صلعم دران غایت مبالغه فرموده تا آنکه ارشاد
کرد که اگر سجده از برای غیر خدا جائز می بود زنانرا امر بسجدهٔ زوج میکردم باز مقید بقید عدم بغی آمده کما فی قوله
تعالی فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلا پس چون از زن معصیت شوهر سر بر زند زوج را عقوبتش بقطع
نفقه تا آنکه بسوی طاعت برگردد میرسد زیراکه طاعت زوج که بر ذمه اش واجب بود ترک کرد پس زوج راکه نفقهٔ
زن بروی واجب بود ترک نمودن جائز باشد و عود نفقه بعود زن ظاهر ست بنا بر ارتفاع مانع فلا یبقی له حکم المنع
بعد ارتفاعه و نفقهٔ ماضی بمطل زوج ساقط نمیشود زیراکه وجوب نفقه اش بر زوج بنص و اجماع ست و مدعی سقوطش
بمطل بعصیان آلهی و ترک واجب شرعی که بالیقین بر زوج متحتم واجب الادا ست راکب شطط و قائل غلط ست گو آخذ
طرفی از تحسین کلام و تزویق عبارت باشد چنانکه از ابن القیم در هدی واقع شده و مطلع بر کلامش به تبعیتش رفته و این
زن مسکینه ممطوله از فرض و حق واجب خود که بر زوج ست خالی از دو حال نیست یا در ایام مطل از مال خود بر خود
انفاق نموده و این بروی شرعاً واجب نبود بر تقدیریکه مال بدست دارد یا مال غیر را بر خود بقرض و وام انفاق نموده
و قضاء آن که واجب بر زوج ست بشرع واضح و اجماع صحیح بروی واجب نیست و نفقهٔ مستقبل را اگر زن بطیبت
نفس خود ابراء کند و بران استمرار نماید البته ساقط میتواند شد و دران هیچ شک و شبه نیست زیراکه حق اوست و
لا یحل مال امرء مسلم الا بطیبة من نفسه و نیز از باب اکل اموال مردم بباطل نیست بلکه از وادی اکل مال مردم
بحق ست و نیز داخل زیر قوله تعالی ست فان طبن لکم من شيء منه نفسا فکلوه هنیئا مریئا و اگر استمرار بر ابراء
بخوشی نکرد او را طلب نفقهٔ خود از وقت تبین عدم طیبت نفس میرسد و تعجیل ادخل در وفا ست زیراکه وی آخذ
حق خود ست مؤجلا و معجلا و نیز زن را میرسد که نزد سفر زوج مطالبهٔ نفقه بابت ایام غیبت بکند و نفقه اش همان قدر ست
که استنفاقش بکند و مابقی از برای زوج ست چنانکه از کسوت مستحق همانقدر ست که بپوشد و مابقی ازان زوج باشد
ولکن قواعد الرأي مبنية علی غير شيء في مثل هذا و اگر شوهر نزد سفر نفقه ندهد حاکم را انفاق از مال غائب
میرسد چه بر حاکم واجب ست که قیام بتخلص از اوامر آلهی در حقوق واجبهٔ مردم بکند و حق زوجه منجمله آنست و نیز این
تخلص از باب امر بمعروف و نهی از منکر ست و اولی الامر که قدرت بر نهی منکر دارند احق مردم اند بقیام بدان
و معلوم ست که ترک انفاق زوجه از زوج بر ای وسمع زنان ظلم عظیم و منکر بالغ ست و حق تعالی حکام را امر بحق
و بعدل کرده و این حکم عین حق و عدل ست مثل وجوبش بر حکام در حق زوج حاضر ممتنع از تادیهٔ واجب آلهی
پس حاکم از مال زوج بقدر نفقه و کسوه بگیرد و بزن ارزانی دارد و شوهر مفلس را امر بتکسب فرماید اگر واجد کسبی ست

که بدان زندگانی می تواند کرد و ترک آن از برای خود و عیال خویش بنا بر کدام عذر نکرده ست بلکه برای بطر یا کسل یا اضرار نفس خود و اهل خود این شیوه اختیار نموده چنانکه بسیاری از حمقا در ان گرفتار اند و آنحضرت صلعم ارشاد بسوی تکسب فرموده تا آنکه بعض غیر متکسب را امر کرد با آنکه انچه نزد خود دارد فروشد و بدان فاسی بخرد و بصحرا رود و چوب و هیمه آرد و بفروشد و اوقات بسر کند و حق تعالی فرموده فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه و اگر زوج ابا نماید و مصمم شود بر ترک تکسب با وجود امکان و در ترکش تضرر زن یا تضرر من یعول باشد پس در حبس عقوبت بوی باکی نیست زیرا که درین عقوبت حمل او بر مصلحت خودش و عیالش و دفع مفسده از وی و عیالش ست و ای مفسدة اعظم من قعود رجل في بيته بلا عذر و ابواب المكاسب مفتوحة و اسباب الرزق متيسرة و اطفاله يتضاغون من الجوع و امرأته المحجبة تقاسي شدائد الفاقة و تمارس اهوال المسغبة و لکن حبس زوج بنا بر تکسب بدلیلی ثابت نشده آری ثبوت فسخ نزد عدم وجدان نفقه زن حق ست جمهور بهمین رفته اند كما حكاه ابن حجر في فتح الباري و يدل عليه قوله تعالى وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا و عبرت بعموم لفظ ست نه بخصوص سبب چنانکه در اصول متقرر شده و کدام ضرار اعظم تر ازان باشد که زن را در حبس و زیر نکاح خود بغیر نفقه نگاهدارد شک نیست که اینچنین کس ممسک او ست بضرار بلکه امساکش باشد ضرار کرده چه قوام النفس جز بطعام و شراب نباشد و حق تعالی فرماید فامساك بمعروف او تسريح باحسان و این تخییر ست از برای ازواج میان دو امر پس هر که امساک بمعروف نکند بر وی تسریحش باحسان واجب ست اگر نکند حکام شریعت را میرسد بلکه واجب ست که نکاح ممسکه بضرار فسخ سازند و تارک زوجه در مضائق جوع و متاهات مخمصه و مهاوی مسغبه و عارض او از برای هلاک و حابس او از رزق عز و جل با اراده این امر که فراش او باشد و وی با اینحالت منکره و صفت تشنعه ست کدام امساک بمعروف کرده که از وی میتوان گذشت و هر عارف شریعت میداند که این کردار منکری از منکرات و محرمی از محرمات اسلام ست لقوله تعالى وَلَا تُضَارُّوهُنَّ و این اعظم انواع ضرر و اشد اصناف زیان ست و نیز حق تعالی تشریع بعث حکمین میان زوجین نزد مجرد شقاق کرده و انچه بازواج سپرده بود بدست ایشان نهاده و چون تفرقه میان هر دو بمجرد وجود شقاق روا باشد پس حاکم شریعت را به قسم فسخ آن بعد رسیدن زن تا حاکم و شکایت نمودن جوع و فاقه مماثله و نازله جائز نباشد حاصل آنکه بعض این مذکورات صالح استناد از برای فسخ نکاح درین حالت ست فکیف که دار قطنی و بیهقی از حدیث ابی هریره از آنحضرت صلعم درباره مردیکه نفقه زن نمی یابد بلفظ یفرق بینهما روایت کرده اند و قد اعله من اعله و دفع الاعلال

الحافظ محمد بن ابراهیم الوزیر وعلی کل حال هاهنا ما یغني عن هذا الحدیث کما عرفت
واستدلال مانعین از فسخ بکریمهٔ لینفق ذو سعة من سعته الخ پس جوابش آنست که ما زوج را تکلیف انفاق
زیاده بر ما آتاه الله تعالی نمیدهیم بلکه دفع ضرار از زن وتخلیصش از حبالهٔ عقدش خواهیم تا رفته رزق خدا را
از برای خود بتکسب یا بزوج دیگر که قیام بطعم ومشرب وی بکند بجوید ودر صورت امساک زوج بمعروف زن را
امتناع از خلوت با وی نمیرسد مگر آنکه هیچ نفقه ندهد که درینصورت او را امتناع از وی میرسد تا آنکه از حبالهاش
رهائی یابد ونزد حصول تناکر واختلاف وطلب مرافعه بسوی حاکم بحقیقت حال اعتبار بصادق القول وصحیح العدالهٔ ست
واصل عدم نشوزست با وجود طاعت در حال اختلاف وبر زوج در اثبات نشوز بینه واجب باشد ونزد اختلاف
در انفاق در ماضی اگر زن بخانهٔ شوی ست سخن سخن شوی ست ودعوای زن خلاف ظاهرست واگر در خانهاش نیست
پس سخن سخن با نوی ست ومجرد بودن زن بخانهٔ غیر بلا اذن شوهر نشوزست واگر زن مطلقه ست وزوجش غائب
پس قول قول زن ست بایمین او چه اصل عدم انفاق ست وبینه بر زوج باشد ونفقهٔ ولد غیر عاقل بر ذمهٔ پدرست
واز کتاب وسنت واجماع مشروعیت صلهٔ رحم ثابت شده ودر شانش تاکید شدید وارد گشته تا آنکه هرکه صله کند
خدایش صله فرماید وهرکه قطع کند خدایش قطع فرماید واین شامل هر قریب متحقق القرابه ست که بروی اسم رحم صادق
آید ودر خصوص ابوین حدیث ابی هریره در صحیحین باین لفظ آمده قال رجل یا رسول الله ای الناس احق مني بحسن
الصحبة قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال ابوك وفی لفظ لمسلم قال من ابرّ
ودر خصوص اولاد حدیث عایشه در بخاری ومسلم وغیرهما آمده ان هندا قالت یا رسول الله ان اباسفیان رجل
شحیح ولیس یعطیني ما یکفیني وولدي الا ما اخذت منه وهو لا یعلم فقال خذي ما یکفیك وولدك
بالمعروف واعم از ما تقدم هم آمده همچو حدیث بهز بن حکیم عن ابیه عن جده عند احمد وابی داود والحاکم قال قلت
یا رسول الله من ابر قال امك قلت ثم من قال امك قلت ثم من قال امك قال فقلت ثم من قال اباك ثم
الاقرب فالاقرب وطارق محاربی گفته آمدم بمدینه ورسول خدا استاده مردم را خطبه بر منبر میگوید ومیفرماید ید المعطی
العلیا وابدأ بمن تعول وامك واباك واختك واخاك ثم ادناك ادناك اخرجه النسائي وابن حبان
والدارقطني وصححاه ونزد طبرانی وبیهقی ست بسند لا باس به از کلیب بن منفعه عن جده مرفوعا انه اتی النبي صلعم
فقال یا رسول الله من ابر قال امك واباك واختك واخاك ومولاك الذي یلي ذاك حق واجب ورحم
موصولة ومسلم وغیره از حدیث جابر روایت کرده اند که آنحضرت صلعم مردی را گفت ابدأ بنفسك فتصدق علیها فان فضل

شيء فلاهلك فان فضل عن اهلك شيء فلذي قرابتك فان فضل عن ذي قرابتك فهكذا وهكذا
وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم تصدقوا قال رجل عندي دينار قال تصدق به على
نفسك قال عندي دينار آخر قال تصدق به على زوجتك قال عندي دينار آخر قال تصدق به على ولدك قال عندي دينار
آخر قال تصدق به على خادمك قال عندي دينار آخر قال انت ابصر به واین نزد احمد ونسائی وابن حبان ست وابوداود هم روایتش
کرده لکن ولد را بر زوجه مقدم نموده واحادیث درین باب بسیارست وحدیث اذن نبوی به هند زوجهٔ ابوسفیان
بآنکه بقدر کفایت خود وولد خود بمعروف بگیرد دال بر وجوب نفقهٔ اولاد بر آباء ست لکن نه مطلقاً بلکه وقتی که
اولاد را مال نباشد واگر مال ست وجهی از برای وجوب نفقه از مال غیر ایشان بر ایشان نیست وتفصیل کلام که در
اموال یتامی وانفاق بر آنها ازان مال وجواز اکل منفق از مال آنها بمعروف که در قرآن کریم آمده دال ست بران
وهمچنین نفقهٔ پسر معسر بر پدر موسر واجب ست واگر پدر مفلس ست وجز بقدر کفایت نفس خود ندارد پس بروی انفاق
ولد واجب نیست بلکه بر جان خود صرف کند ورزق اولادش بر خالق اولاد ست همچنین اگر مادر تونگرست وپدر تنگدست
نفقهٔ اولاد بر مادر واجب باشد چه خطاب در احادیث سابقه هرچند بر رجال ست لکن زنان را حکم مردان ست درسائر
خطابات وارده در کتاب وسنت بصیغهٔ ذکور چه نساء شقائق رجال اند وخارج نمیشوند ازان خطابات مگر بدلیلی خاص
که از واجبات بر ذمهٔ رجال تخصیص آنها کند ولفظ مایکفیك وولدك شامل کبار وصغار هردوست زیرا که منجمله
اولادش در انوقت یکی معاویه بود وکلان بود چه روز فتح اسلام آورد وعمرش نزد اسلام بست وهشت سال بود
ونزد هجرت هیجده ساله وهمچنین نفقهٔ والد معسر بر ولد موسر واجب ست بلکه وجوب احسان از اولاد بآباء اکد از
وجوب احسان آباء بابناء ست کما قال سبحانه وبالوالدین احسانا وچنانچه در حدیث انت ومالك لابيك
آمده وآنحدیث حسن ست احمد وابوداود وابن خزیمه وابن الحارث روایتش کرده اند ومثل اوست حدیث ان
اطيب ما اكل الرجل من كسبه وولده من كسبه فكلوا من اموالهم اخرجه احمد واهل السنن وابن حبان
والحاكم وصححه ابو حاتم وابو زرعة واگرچه اولاد صغیر باشد بنا بر آنچه در قرآن در اموال یتامی ذکر یافته وآباء احق
مردم اند بقیام بر اموال اولاد خویش واستنفاق ازان بمعروف وبالجمله عموم قوله عز وجل على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره وقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله داخل اند
زیر آن زوجات وآباء وابناء بدخول اولی بلکه متناول سائر قرابت ست واگر یکی از پدر یا پسر کافر باشد ودربارهٔ
نفقه مرافعه بسوی مسلمین کند مسلمان را حکم بر کافر بشریعت اسلام نافذ می باید کرد وچون پدر از کسب عاجز گردد وزن

شده بتشیند وپسر قوی سوی باشد وابواب مکاسب متیسرست ومعهذا از برای پدر اکتساب نور زد غیر محسن
وغیر بار باشد ومخالف خدا ورسول بود زیرا که در کتاب امر باحسان والدین ودر سنت امر ببر آمده واگر پدر وپسر
هردو قادر اند بر تکسب وهر یکی از برای خود کسب میتواند کرد ومعهذا ولد کفایت مؤنت والد نماید تمام بر و احسان
باشد والحاصل انه اذا کان البر والاحسان واجبین علی الولد بوالدة کما تدل علیه الادلة لزمه
ما لا یتم البر الا به ولا یخرج عن ذلک الا ما خصه الدلیل وایضا هو اقرب قربا وامس رحما فالادلة
الدالة علی صلة الارحام تتناوله تناولا اولیا والامهات احق بهذا البر والاحسان والصلة
من الاباء للاحادیث المتقدمة ولغیرها کما اخرجه البخاري فی الادب المفرد واحمد وابن حبان والحاکم وصححه مرفوعا بلفظ
ان الله تعالی یوصیکم بامهاتکم ثم یوصیکم بامهاتکم ثم یوصیکم بامهاتکم ثم یوصیکم بالاقرب فالاقرب وبالجملة ادله دلالت
دارند بر مشروعیت احسان بسوی قرابت که جز آباء وابناء باشند وایها داخل اند در صله ارحام واما آنکه نفقه قرابت
غیر پدران وفرزندان واجب ست پس بران دلیلی که اخذ بدان متعین باشد نیامده وبالجملة فصلة الارحام
ثابتة ومشروعیتها عامة والاقرب بها احق من الابعد وهکذا یندرج فی مشروعیة صلة الرحم
کسوته واخدامه للعجز وسقوط نفقه ماضی مبطل بی دلیل ست وکلام در نفقه واجبه ابوین بر ولد ونفقه واجبه
ولد بر ابوین همچو کلام در نفقه واجبه زوجه بر زوج ست وتحقیقش گذشت پس سقوطش مبطل بلا برهان نیره وحجت قویه
یعنی چه همچنین نفقه ارقاء حتم واجب ست آنهم مبطل ساقط نگردد آری نفقه سائر قرابت واجب نیست بلکه از باب
صله ارحام ست پس مطل ساقط میتواند شد و بر انسان قضاء امر غیر واجب واجب نیست ولکن درین صلات سلوک
مسلک مرشد الیه نبوی که در احادیث متقدمه بلفظ الاقرب فالاقرب وبلفظ ثم ادناک فادناک آمده لائق حال
مسلمان ست پس آنچه فاضل از نفقه وکسوت ومنزل وفراش وواقی حر وبرد وخوآن از خود واز کسیکه نفقه اش بر وی
واجب باشد وزیاده بر مقدار کفایت وی باشد ودر حکم فضله بود که حاجت بسوی آن غیر داعی ست آن فضله را در
ارحام اقرب فالاقرب وادنی فالادنی چنانکه مناسب داند وموجب اجر وثواب بود بذل فرماید تا از قاطعین ارحام
نباشد ونفس خود را متعرض سخط خدا بقطیعت رحم نکند وآنحضرت صلعم در بارهٔ ارقاء بالخصوص توصیهٔ مکرر فرموده
وامر باطعام والباس آنها همچو خود شان وبمعروف کرده واینهمه در صحیح ثابت ست مسلم از ابن عمرو روایت کرده که فرمود
رسول خدا صلعم کفی بالمرء اثما ان یحبس عمن یملک قوته واحمد واهل سنن باسانیدی که رجال بعضش رجال صحیح اند
آورده اند که عامهٔ وصیت نبوی نزد حضور وفات شریف این بود که الصلوة وما ملکت ایمانکم ووجوب نفقه

ارقا مجمع علیه علما ست و هر که ندهد بروی جبر باتفاق یا بیع یا اعتاق واجب ست و نیست او را عذر از یکی ازین هر سه کار و بر تخلیه قادر کدام دلیل شرعی نیست کار گرفتن و بنده داشتن و نان و جامه ندادن یعنی چه با آنکه علاقه وجوب انفاقش بر مالک موجود و سببش حاصل و همچنین واجب ست سد رمق محترم الدم زیراکه در صحیح ثابت شده که آنحضرت صلعم فرموده ان المسلم اخو المسلم لا یظلمه ولا یسلمه و کدام اسلام بالغ تر ازان باشد که برادر مسلمان گرسنه را بگذارد تا آنکه بمیرد با آنکه اینکس واجد چیزیست که بدان سد رمق او می تواند کرد تا زندگیش باقی ماند و هم در صحیح از جناب نبوت ثابت گشته والذی نفسی بیده لا یومن احدکم حتی یحب لاخیه ما یحب لنفسه پس این کس که برادر مسلمان خود را بگذاشت که گرسنه بمیرد با آنکه قادرست بر دفع ضرر جوع ازوی و برانچه بدان میتواند زیست هرگز مومن نیست بلکه بر هر مسلمان واجب ست که هر چه سالب ایمان و سبب ذهاب اسلام او باشد ازان بپرهیزد و هرگز بجا نیارد و امر بمعروف و نهی از منکر دو عماد عظیم این دین مبین اند و حق تعالی این هر دو را بر ایمانیان واجب ساخته و معلوم ست که سد رمق کسی که از جوع می میرد اعظم معروف و ترک وی اقبح منکر ست و قد قال تعالی وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان حاصل آنکه کلیات کتاب و سنت و جزئیات حدیث و قرآن دال اند بر وجوب مثل این کار با یجاب مضیق و مستدل بر وجوبش باحادیث وارده در ضیافت مبعد نجعه ست و ثبوت اجر باتفاق بهیمه در صحیحین و غیرهما در قصه آب نوشانیدن مردی بسگ تشنه آمده و بران مغفرت آن مرد شده و در آخر این حدیث ست قالوا یا رسول الله وان لنا فی البهائم اجرا فقال فی کل کبد رطبة اجر و لفظ بهائم درین حدیث شامل هر بهیمه از اهلی و وحشی ست همچنین لفظ کل کبد رطبة متناول جمیع اکباد ست و در احادیث دیگر بر حبس بهائم و ترک آنها بدون طعام و شراب ذکر اثم آمده تا آنکه در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عمر وارد شده که آنحضرت صلعم فرمود زنی در گربه معذب شد که آنرا بند داشت تا آنکه بمرد و بسببش در دوزخ در آمد نه طعام و شراب داد نزد حبس و نه گذاشت که از خشاش ارض بخورد و این حدیث از ابو هریره هم نزد شیخین آمده و چون این تعذیب در گربه شد دیگر بهائم که انسان مالک آنهاست و اکل آن بهائم حلال نیست احق و اولی تر اند درین امر از هره و شک نیست که خلوص از اثم باخراج این بهائم از ملک خود بسوی ملک غیر بفروختن و نحو آن حاصل میشود و این در بهائمی ست که بنفس خود قادر بر اکل و شرب نیند و تسییب آنها اخراج از یک هلاک بسوی هلاک دیگر و تسلیم آنها بسوی معاطب و متالف ست و آنها که قدرت بر خور و نوش و حمایت نفس خود از سباع دارند در آنها این تسییب نیست و خارج نمیشوند از ملک مالک بتسییب مگر آنکه ازانها راغب گردد و دیگری بگیرد و این ظاهرست همچنین اگر دابه یکی نزد

دیگری ست باذن مالکش و وی قیام بما یحتاج الیه آن دابه کرده پس نفقه اش بر مالک دابه ست نزد رجوع بران یا دو کس

در یک بهیمه شریک یکدیگر اند و شریک غائب یا متمرد ست پس بر وی قیام بمحتاج الیه آن دابه واجب ست و رجوع

بنفقه حصه شریک او را میرسد و ضیافت مهمان بر میزبان خواه از اهل مدر باشد یا اهل وبر حق ثابت ست و تخصیص

این باهل وبر را وجهی نیست و روایتی که درین باب آمده باطل موضوع ست چنانچه در فوائد مجموعه بآن کلام کرده و احادیث وارده در مشروعیت

ضیافه بسیار ست از انجمله این حدیث ست در صحیحین وغیرهما من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیکرم

ضیفه جائزته قالوا وما جائزته قال یومه ولیلته و دال ست بر وجوب حدیث عقبه بن عامر نزد شیخین

وغیرهما بلفظ قالوا یا رسول الله انک تبعثنا فننزل بقوم لا یقرونا فما تری قال ان امروا لکم بما ینبغی

للضیف فاقبلوا وان لم یفعلوا فخذوا منهم حق الضیف الذی ینبغی لهم و این اخذ دال بر وجوب ست

ولکن مقید بما ینبغی ست پس زیاده از مقدار حاجت نستاند و بیشتر از یک روز و شب نزد میزبان نماند که وی تنگ

آید الا برضا و اذن وی ❊

باب الرضاع

رضاعی که مقتضی تحریم ست مطلقا آمده چنانکه در آیه وامهاتکم اللاتی ارضعنکم وقوله صلعم فی الحدیث

المتفق علیه یحرم من الرضاع ما یحرم من الرحم وفی لفظ من النسب ونحو ذلک من الاحادیث الواردة

بهذا المعنی بعده تقیید این رضاع بقیود وارد شده از انجمله حدیث عائشه ست نزد مسلم وغیره بلفظ ان النبی صلعم

قال لا تحرم المصة ولا المصتان یعنی یکد و مکیدن حرام نمیسازد و در حدیث ام الفضل ست نزد مسلم وغیره ابرو

آنحضرت صلعم را پرسید آیا یک مصه حرام میگرداند فرمود لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان ولا المصة والمصتان

ودر حدیث دیگر از ام الفضل ست نزد مسلم وغیره بلفظ لا تحرم الاملاجة ولا الاملاجتان و احمد ونسائی و ترمذی

از حدیث عبدالله بن زبیر روایت کرده اند که فرمود لا تحرم من الرضاعة المصة والمصتان ترمذی گفته الصحیح

عن اهل الحدیث من روایة ابن الزبیر عن عائشة کما فی الحدیث الاول ونسائی روایتش از حدیث ابی هریره

نموده و این احادیث دلالت دارند بر آنکه یکد و مصه مقتضی تحریم نیست و این اول تقیید ست که بدان اطلاقات مذکوره

مقید گشته تقیید دوم حدیث ام سلمه ست گفت فرمود رسول خدا صلعم لا یحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء فی

الثدی وکان قبل الفطام یعنی رضاع محرم همانست که در ایام شیر روده های شکم صبی اشکافد و این حدیث را

ترمذی و حاکم صحیح گفته اند و سعید بن منصور و دارقطنی و بیهقی و ابن عدی از ابن عباس مرفوعا روایت نموده لا رضاع
الا ما کان فی الحولین و در حدیث جابر ست مرفوعا لا رضاع بعد فصال ولا یتم بعد احتلام و این نزد
ابو داود طیالسی ست در مسندش و این دلیل ست بر آنکه رضاع واقع بعد از دو سال را حکم نیست و مقتضی تحریم نبود
تقیید سوم حدیث عایشه ست در صحیحین و غیرهما گفت در آمد آنحضرت صلعم بر من و نزد من مردی بود فرمود این
کیست گفتم برادر من ست از رضاعت گفت ببینید برادران شما کیانند فانما الرضاعة من المجاعة
و این حدیث دلالت میکند بر آنکه رضاع واقع بغیر مجاعت از صبی مثبت حکم تحریم نیست تقیید چهارم حدیث ابن مسعود
مرفوعا نزد ابو داود بلفظ لا رضاع الا ما انشر العظم و انبت اللحم لکن در اسنادش دو مجهول اند فلا تقوم به حجة
تقیید پنجم که بران دوران اثر و بدان اجتماع شمل احادیث مطلقه و مقیده باشد حدیث عایشه ست که در مسلم و غیره ثابت
شده گفت کان فیما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفی
رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی فیما یقرأ من القرآن و این حدیث را الفاظ ست و بخاری نحو آن از حدیثش
آورده و مالک در موطا و احمد از حدیث عایشه باین لفظ روایت نموده که ان النبی صلعم قال لسهلة فی قصة
سالم ارضعیه خمس رضعات و این دال ست بر آنکه حرام نمیگرداند مگر پنج نوشیدن و حدیث یکدو مصه و
یکدو رضعه و یکدو املاجه معارض آن نیست زیرا که غایتش دلالت بمفهوم ست بر آنکه مافوق دو بار محرم ست و حدیث
خمس بمفهوم خود دال بر آنست که مادون خمس غیر محرم ست و هردو مفهوم عدد ست و لکن مقوی حدیث خمس ست
آنکه آنحضرت صلعم وفات فرمود و این قرآن متلو بود و نیز مقوی اوست آنکه جماعتی از ائمه بیان همچو زمخشری در کشاف
و غیر او در غیر آن بران رفته که اخبار بجمله فعلیه مضارعه مفید حصر ست و مفهوم حصر ارجح ست از مفهوم عدد و نیز تقویتش
میکند حدیث دیگر عایشه رض که نزد ابن ماجه ست بلفظ لا یحرم الا عشر رضعات او خمس و این صیغه مقتضی حصر ست
بلا خلاف و چون معلوم شد که محرم نیست مگر خمس و عشره منسوخ ست پس حدیث دال بر اعتبار حولین معارض آن
نباشد بلکه میان هردو جمع باین طریق میتوان کرد که این خمس در حولین باشد و همچنین حدیث فانما الرضاعة من
المجاعة صالح معارضه نیست بلکه جمع میان هردو باین طورست که رضاعت خمس در وقت حاجت بسوی خمس
باشد و نیز حدیث فتق امعاء معارض او نیست زیرا که معلوم ست که بعض خمس رضعات مفتق امعاء ست و
حدیث انشار عظم و انبات لحم بفرض صحتش هم صالح تعارض نیست زیرا که هرکه طعام و شرابش خمس رضعات باشد موثر
بود در انشار و انبات گو عیانا ظاهر نشود و بعد از تقریر این جمع میان شمل احادیث میتوان دانست که در

حدیث زینب بنت ام سلمه آمده که قالت ام سلمة لعایشة انه یدخل علیك الغلام الایفع الذي ما احب
ان یدخل علي فقالت عایشة مالك في رسول الله صلعم اسوة حسنة وقالت ان امرأة ابي حذیفة
قالت یارسول الله ان سالما یدخل علي وهو رجل وفي نفس ابي حذیفة منه شيء فقال صلعم ارضعیه
حتی یدخل علیك اخرجه مسلم واحمد واین حدیث را امهات المومنین وغیره از صحابه وجمع جم از تابعین
وهکذا من بعدهم روایت کرده اند تا آنکه بعض ائمه گفته که روات این سنت بنصاب تواتر رسیده وحاصل آنکه این
خاص ست موقوف باشد بر مثل کسی که او را حاجتی پیش آید ومحتاج شود بسوی درآمدن کسی بر زن خود بنا بر عدم
استغنا از دخولش در خانه وتردد در حاجات اهل خانه ومصالح آنها ورد این سنت بلا برهان منتصب از برای رد
بر رسول خداست صلعم وبر شریعت مطهره وهر که قصرش بر سالم کند وی چیزی آورد که بعقل نمی درآید ونه موافق
قواعد مقرره در اصول ست ومعتبر در رضاعت البان بنی آدم ست نه البان بهائم ووقوع چنین خیال از کسی وسبق چنین مقال
بسوی فهم جز از ابله احمق نیاید وکذلک تعلق این حکم بحیات ست پس بعد از موت منقطع باشد وآنرا حکمی نبود وبر ایشان
رضعه بودن صادق نیاید کما فی قوله تعالی وامهاتکم اللاتي ارضعنکم وبالجمله معتبر آنست که رضعه باشد ولبن موجود بود
ومیان دو سال بود وکمتر از پنج رضعه نباشد ومنشر عظم ومنبت لحم بود واز بهیمه یا از کسیکه لبن ندارد یا دارد
لیکن متغیر ست وبران لبن خالص است نمی آید نبود در مصورت حکم بنوت از برای زن واز برای ذی لبن حق ثابت ست
بلا شک وشبه ونصوص صحیحه مصرح اند بآنکه حرام ست از رضاع آنچه حرام ست از نسب وولادت واین هر دو لفظ
در صحیحین وغیرهما از حدیث ابن عباس وعایشه آمده وهم نزد شیخین ست از حدیث ابن عباس که ان النبي صلی الله علیه وسلم
ارید علی ابنة حمزة فقال انها لا تحل لي انها ابنة اخي من الرضاعة ودر حدیث عایشه ست ان افلح
اخا ابی القعیس جاء یستاذن علیها وهو عمها من الرضاعة بعد ان نزل الحجاب قالت فابیت ان اذن
له فلما جاء رسول الله صلعم اخبرته بالذي صنعت فامرني ان اذن له واین هم در صحیحین ست وهر که از برای
مرد حق در لبن ثابت نکرده وی چیزی که صالح معارضه باشد نیاورده واز آنحضرت صلعم درین باب حرفی واحد
بثبوت نرسیده ومجرد اجتهاد از بعض صحابه درخور قیام حجت نیست ولاسیما ذاهب بسوی قضا این اده متقدمه
جمهور بلیغین از صحابه وتابعین ومن بعدهم از اهل علم اند ونیست مقتضی تحریم مگر رضاعی که از یک زن باشد کما قدمنا
نه آنکه از دو زن یا زیاده مجموع کرده حکم رضاع ثابت کنند پس ضرورست که خمس رضاع از یک زن باشد نه آنکه از
دو یا سه یا چهار یا پنج زن یک یک یا دو دو رضعه بوده که این را حکم رضاع موجب تحریم نیست همچنین معتبر وصول

لبن بقدر در جوف ست پس اگر یک دو رضعه از یکدو زن یافت اینچنین وصول موجب تحریم نبود و هرکه گوید بوی
وی تعویل بر مجرد رای زائف واجتهاد زائغ نموده وعدد محرمات را از رضاع شوکانی در شرح منتقی ذکر کرده
ومنجمله بینه اخبار مرضعه ست چنانکه در صحیح بخاری از حدیث عقبه بن عامر آمده کیف وقد زعمت انها ارضعتکما
فنهاه عنها ودر روایتی از بخاری وغیره بلفظ دعها عنك آمده واین نهی وامر دال اند بر وضوح دلالت بر وجوب
عمل بقول مرضعه واحده ومراد این سنت بالا یسمن ولا یغنی من جوع غیر مصیبست وعمل بظن غالب تحریم در نکاح اجنبیه
زیراکه ما متعبدیم بعمل کردن بظن لا سیما در مثل نکاح که خطر عظیم از استحلال فرج حرام ولحوق نسب بغیر پدر منترتب
میشود وتقیید بعمل باخبار آحاد ثابت شده واین جز ظن مفید چیز دیگر نیست بلکه صواب آنست که حاجت بتقیید ظن
بغالب نیست بلکه عمل بهر ظن که بران مسمای ظن راست نشیند واجب ست دمیکه مجرد شکوک ووساوس نبود وهمچنین
عمل بظن اخبار زوج مقر بحصول ظن ست ونه تنها اقرار زوج ببطلان نکاح صحیح باشد چه تسریح وطلاق بدست اوست
ووی بمقتضای این مقر ست پس باطل گردد ولکن مستلزم ابطال حق زوجیت بخلاف اقرار زن که بدان نکاحش
غیر باطل ست وچون باطل نشد حق مرد که بر ذمهٔ زن بود وبنکاح مستحق آن شده چه قسم باطل گردد لان النکاح
باق شاءت ام ابت واینجا ابواب عبادات ختام پذیرفت والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات و
صلی الله علی سیدنا محمد صاحب الآیات البینات وسباق الغایات والنهایات وآله وصحبه اولی
الدرجات الرفیعات ومتبعی سنته ومحیی امته اهل التقی والکرامات ۞

تم الجزء الاول من کتاب بدور الاهله فی ١٨ رمضان سنة ١٢٩٧ الهجریة

ویتلوه الجزء الثاني ان شاء الله تعالی

الجزء الاخر من کتاب بدور الاهلة من ربط المسائل بالادلة

سنة ۱۲۹۸ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب البیوع

بیعی که خدای پاک حلالش ساخته و مقتضی انتقال املاک از مالک بمالک دیگرش گردانیده معتبر نیست دران جز مجرد تراضی و طیبت نفس بهر لفظ که واقع شود و بر هر صفت که بود گو بمجرد اشاره یا کتابت باشد و چون این مناط دست بهم داد و بائع و مشتری در مجلس بطیبت انفس خود بدان رضا دادند و جدا شدند مبیع از ملک بائع بملک مشتری منتقل شد اگر این مبیع ازان جنس ست که خرید و فروخت آن در شرع حلال و تعامل دران جائز ست و لابدست که مالک مکلف بود چه نفوذ تصرفات موقوف بر بلوغ متصرف بسن تکلیف ست و این سن اول مظنات رشد ست و در غیر مکلف حق تعالی ولی را امر باملاء از غیر مکلف کرده و تصرفات او را بدست ولی نهاده و چون او را اذن دهد اعتبارش باین لحاظ باشد که اذن مذکور از ولی صادر شده نه بمجرد تصرف غیر مکلف و اعتبار اختیار بدان جهت ست که مناط بیع تراضی و طیبت نفس ست و مکره را رضا و طیبت نفس هیچ نباشد همچنین تقیید بائع بمطلق التصرف بنا بر آنست که محبوس محجور از تصرف همچو محکوم علیه بعدم تصرف ست در مالیکه حجر متناول اوست اگر از متاهل حکم واقع شود و سبب مقتضی حجر دریابد و در تولی از غیر اعتبار بولایت شرعیه ست چه هر که مالک و متولی نیست بیع او را حکم نباشد بلکه اکل اموال ناس بباطل بود و حق تعالی ازان نهی کرده و مراعات جانب الفاظ

اعتبار ندارد بلکه چون بائع گفت که این چیز را باینقدر ثمن فروختم و مشتری بگرفت و هیچ نگفت و اشاره هم نکرد و هر دو از
مجلس جدا شدند این بیع شرعی موجب انتقال مبیع از ملک بائع بسوی ملک مشتری شد همچنین اگر مشتری گفت که من این شی را
بچندین قیمت خریدم و بائع آن شی را بدو باز سپرد و هیچ کلام و اشاره نکرد و هر دو از مجلس متفرق شدند در صحت بیع و
شرعی بودنش اینقدر کافی ست و توقیت دران صحیح ست مثلا اگر گوید که این چیز را بعد از یکسال بدست تو فروختم این بیع
شرعی ست نزد حصول تراضی و بعد از یکسال از ملک بائع بر آمده بملک مشتری در آید و صحیح بود کما قال تعالی تجارة
عن تراض و ضرور ست که دران مجلس اضطراب یا رجوع متخلل نشود چه اضطراب دال بر عدم رضا و طیبت نفس ست و همچنین
رجوع و شرط باعتبار مجلس وارد شده چنانکه در حدیث صحیح ست البیعان بالخیار ما لم یتفرقا و ترتب بیع بر ثبوت ملک
شی و ملک ثمن باشد و اثری از آثار او ست و کفایت عادت مردم در محقرات کلام متکلمین در فقه مصطلح و اسرار
تقلیدیست و مراد ایشان بمحقرات چیزیست که مردم بعدم عقد بران خوگر بوده اند بنا بر تساهل این تخصیص عادت بعض
واقع از مردم ظلمت فوق ظلمت ست چه مناط بیع تراضی و طیبت نفس ست و حقیر و کثیر دران برابر و چون مناط حاصل شد
بیع صحیح ست و اگر نشد فلا و غالب شروط که مفرعین بذکرش روی اوراق سیاه کرده اند بی دلیل ست اثاری از علم
ندارد و اصل صحت تصرف ست از هر مکلف عاقل نه اعمی و مصمت و اخرس را ان برابر اند چه اشعار برضا و خوشدلی
که ملاک صحت بیع و سائر تصرفات شرعیه ست از جمیع ایشان ممکن ست اما اعمی پس ظاهر ست و مصمت و اخرس کار باشاره
متفهمه می توانند گرفت و بر مدعی منع ازان بیان مانع واجب باشد و اعتبار لفظ نزد معتبرینش مخصوص بمتمکن النطق ست
پس هر عقد و انشاء از ایشان صحیح بود و از بیع مضطر نهی آمده بدون فرق میان انواع اضطرار پس بیع مسلمان را نمی رسد که
کسی را مضطر ساخته چیز او را بقیمت کم بخرد بلکه وی مختار ست در ایفاء قیمت متعارفه زمانا و مکانا و در ترک شراء و مضطر
بنا بر سد رمق یا ازاله ضرر مشمول نهی ست و بیع فضولی را حکم نیست اگرچه دران مصلحتی از برای بائع باشد آری بیع وکیل
صحیح ست چنانکه باید و چون کتابت منجمله مشعرات برضا و طیبت نفس ست بیع بکتابت صحیح باشد و همچنین باشارت از
قادر بر نطق و اصل عدم مانع از تولی واحد از برای طرفین ست و از آنحضرت صلعم تولی عقد نکاح از برای زوجین ثابت
شده پس بر مدعی وجود مانع بیان ست و زیادت در خیار و اجل درست ست چه مرجعش تراضی ست پس بر بائع و مشتری
درین زیادت حجر نمی رسد چنانکه بروی در ابطال این هر دو حجر نیست و معتبر عقد بتراضی ست گو قبض متاخر شود و دران
تاجیل افتد و شارع از بیع معدوم علی العموم نهی کرده و حکیم بن حزام را گفته لا تبع ما لیس عندک اخرجه احمد
و اصحاب السنن و ترمذی گفته حسن صحیح ست و ابن حبان روایتش در صحیح خود نموده قال الترمذی وقد روی

عن غیر وجه عن حکیم و از آنحضرت نهی چند صورت از صور بیع آمده و علت در ان همین عدم ست چنانکه بیاید و
بیع سلم مخصص ست از عموم نهی بیع غیر موجود بدلیل خاص که خواهد آمد و آنچه بر ذمهٔ مشتری ست و نزد بائع موجود نبود
داخل زیر نهی از بیع معدوم ست و این بر تقدیر حصول ثمن باشد و اگر غیر حاضر ست نیز داخل زیر نهی دیگر ست
چنانکه در حدیث ابن عمر ست ان النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع الکالي بالکالي اخرجه الدارقطني
والحاکم وصححه علی شرط مسلم و اگرچه در سندش موسی بن عبیده زبیدی ست لکن حکایت اجماع بر عدم جواز بیع
کالی بکالی شاهد عضد اوست وقد اخرجه ایضا الطبراني من حدیث رافع بن خدیج و تصرف در مبیع پیش از قبض
ممنوع است آنحضرت فرموده اذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتی تستوفیه و این نزد مسلم ست از حدیث جابر
و نزد او ست از ابو هریره نحو آن و نهی عام بدون اقتصار بر طعام هم وارد شده چنانکه احمد از حدیث حکیم بن حزام
مرفوعا آورده اذا اشتریت شیئا فلا تبعه حتی تقبضه و طبرانی اخراجش در کبیر کرده و در سندش علا بن خالد
واسطی ست ابن حبان توثیقش نموده و در حدیث زید بن ثابت ست مرفوعا نهی ان تباع السلع حیث تبتاع
حتی یحوزها التجار الی رحالهم و این را ابو داود و دارقطني اخراج و حاکم و ابن حبان تصحیح کرده اند و در صحیحین و غیرهما ست
از حدیث ابن عمر بلفظ کانوا یتبایعون الطعام جزافا علی السوق فنهاهم رسول الله صلی الله علیه وسلم
حتی یقبضه وفیهما من حدیث ابن عباس ان النبي صلی الله علیه وسلم قال من ابتاع طعاما فلا یبعه
حتی یستوفیه ابن عباس گفته و لا احسب کل شيء الا مثله و برین حساب ابن عباس حدیث حکیم و زید دال اند
حاصل آنکه بیع شیء قبل از قبض منهی عنه ست و در احادیث نهی از همین بیع آمده پس سائر تصرفات بدان لاحق گردد
و نتوان گفت که مقاس ست بران چه این قیاس بنا بر وجود فارق مردود ست و باطل میشود بیع بتلف مبیع بنا بر نماندن
متعلق به و شرط او یا رکن و همچنین استحقاقش بنا بر آنکه منکشف شد که آن مبیع ملک غیر بائع ست و تبدیل مبیع هم نارواست
چه تراضی بران واقع شده نه بر غیر آن و اگر هر دو بر غیر آن راضی شوند بیع دیگر باشد و اقدام نقود متساوی ست اگر
ثمنی منعدم شد مثلش موجود ست بخلاف مبیع چه تعلق غرض اندران بچیزی نیست که تراضی بران واقع شده و اعیان متفقه
در جنس یا نوع غیر متساوی ست همچو تساوی نقود بلکه مختلف ست بغایت تخالف و اغراض مختلف اند چه قیمت یک عین
گاهی عشر قیمت غیر او باشد با آنکه جنس یا نوع واحد ست و تراضی بر ثمن کذا و کذا از دراهم و دنانیر در حال بیع ست
و مقصود بائع همین عدد از ان نقد متعامل به در بلد ست و غرضش متعلق بغیر آن نیست و نه بآنکه این درهم باشد نه آن
درهم با عدم تفاوت و وجود اتحاد و مؤید اوست حدیث ابن عمر قال اتیت النبي صلی الله علیه وسلم فقلت اني

ابيع الابل بالبقيع فابيع بالدنانير واخذ الدراهم وابيع بالدراهم واخذ الدنانير فقال لا باس به ان تاخذ بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء اخرجه احمد واهل السنن وابن حبان والحاكم وصححه والبيهقي وابن جريج در جواز بيع باحد النقدين واخذ آخر بعوض او وجواز تصرف در ثمن مسمی قبل از قبض وضمان مثلی بمثلی وقیمی بقیمی را بحث دلیلی بران وارد نگشته ونیز منقوض ست بحدیث متفق علیه درباره مصراة که بلفظ ردها وصاعا من تمر آمده چه درینجا ضمان مثلی که لبن ست بغیر مثلی که تمر ست واقع شده وهم منقوض ست بحدیث اهداء صحفه که بعض ازواج در ان طعام فرستادند وعایشه آنرا بشکست پس رسول خدا صحفه عایشه بهدیه فرستاد واینجا تضمین قیمی بمثل اتفاق افتاده نه بقیمت حاصل آنکه چون یکی از دو متبایعین دیگری را گفت که این عین را بدست من باین عین بفروش ووی آنرا بفروخت وهردو بران رضا دادند این بیع شد شرعاً ولغةً خواه هردو قیمی باشند در اصطلاح اهل فروع یا مثلی یا یکی قیمی ودیگر مثلی اینقدر ضرورست که مبیع از ان جنس نباشد که بیع یکی بدیگری مطلقا حرام بود یا مشروط بتساوی ومقابضه

فصل

جائزست معامله بیع وشرا با ظالم در غیر مظنون التحریم واز انحضرت صلعم وقوع معامله با وافدین مدینه منوره از اعراب که باقی بر شرک بودند دران هنگام ثابت شده وهمچنین معامله اصحاب با آنها برائی ومسمع نبوی بوده واین وفود بر حال جاهلیت مربوط در محرمات ومرتکب مظالم بودند وغالب آنچه در دست ایشان بود ماخوذ بقهر وقسر یا غصب بود که یکی مال دیگری بستم وباطل میستاندند باستمرار بر ربای جاهلیت که ربای محرم ست بلا خلاف وهکذا اجناب نبوت واصحاب عالی درجت با یهود مدینه وحوالی آن معامله میکردند با آنکه این یهود مستحل بسیاری از محرمات شرع ما بودند وهمچنین معامله نبوی وصحابه قبل از هجرت با اهل مکه ووارد مکه از طوائف کفار ثابت ست وباوجود کثرت این معاملات وتطاول مدتش مسموع نشده که آنحضرت فرموده باشند که این کافرست معامله با وی حلال نیست ونه احدی از اصحابش چنین گفته وچون این معامله با این کفار که حال ومسلک شان اینچنین بود صورت گرفت با مسلمین متلبسین بظلم چه قسم جائز نباشد چه مجرد مسلم بودنش از بعض محرمات شرعیه رادع ست واگر در بعض آن افتد از بعض دیگر تنزه کند وغایت آنست که آنچه در دست اوست بعض از ان حرام باشد وبعض از ان حلال بود وحرام نیست بر انسان مگر همان که نفس حرام وعین محرم بود واحتیاط طریق ورع امر دیگرست در حسن وخوبیش شکی نیست آنحضرت فرموده الحلال بین والحرام بین وبینهما مشتبهات والمومنون وقافون عند الشبهات واین حدیث صحیح ست ولکن میتوان گفت که اگر معامله با ظالم ازین قبیل باشد هرگز آنحضرت وصحابه باوجود علم بدان وتقریرش بران اینچنین نمیکردند وچون این معامله بیع وشرا ونحوهما با کفار حلال آمد عطایا وهبات کفار را نیز همین حکم باشد چه صحابه بعد از انقراض خلافت خلفاء راشدین عطایا وجوائز وهبات از من بعدهم

باوجود تلبس شان بانچه در شرع مباح نیست وعدم توقف بر مسوغات حقه میگرفتند ولهذا آنحضرت فرموده خلافت بعد از من سی سال ست سپس ملک گزنده باشد **فصل** بسیارست که صغیر ومجنون را حاجت داعی میشود بسوی خرید چیزی وصغیر بنابر عدم بلوغ بسن رشد ومجنون بنابر عدم ادراک شئی صلاحیت آن ندارد ومیان مفسده ومصلحه فرق نمیتوانند کرد پس ضرورست که غیر این هردو از طرف این هردو تصرف کند درین معاملات ولکن این تصرف وقتی صحیح ست که مشتمل بود بر مصلحت ورنه مردود باشد بروی ومصلحت برهمان حدست که او تعالی ذکرش در اموال یتامی کرده واما تصرف پدر از طرف پسر پس ذکر ولی در قرآن آمده وفرموده فان کان الذی علیه الحق سفیها او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل هو فلیملل ولیه بالعدل پس امر املاء غیر مستطیع بسوی ولی گردانیده وبراملائش از طرف ناتوان اکتفا فرموده واین دلیل ست از کتاب عزیز بر نیابت ولی از جانب غیر مستطیع درانکه بکند انچه غیر او از تصرفات واقرارات وانشاآت میکند بطریق الحاق غیر این فرد منصوص علیه بوی بنابر عدم فارق وتقیید بعدل چنانکه در آیه مذکورست ارشاد بجانب فعل مصلحت میفرماید چه ایقاع امر بر وجه عدل مصلحتی ست که ورای آن مصلحتی نباشد وچنانکه در کتاب عزیز ذکر تصرف ولی از غیر خود ثابت شده همچنین ذکر ولی در نکاح از سنت مطهره هم ثابت ست کما صح عنه صلی الله علیه وسلم ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل واین ولی ست که آنحضرت عقد نکاح زن بدست وی نهاده ودر زمن نبوت در عقود انکحه نساء تقدیم اقرب فالاقرب میکردند پس اگر پدر موجود ست کار بدست او باشد چنانکه ابوبکر وعمر عایشه وحفصه را بولایت خود در نکاح آنحضرت دادند وچنانکه آنحضرت نکاح دختران خود فرموده همچنین عمل سایر صحابه بود ونیز بانعدام اب قولی بسوی اقرب الی المرأة باشد واز ینجا شناخته باشی که ولی در نکاح قریب ست واقرب فالاقرب مقدم گویا این تفسیر ولی مذکور در حدیث ست پس تفسیر ولی مذکور در قرآن هم باشد وولی امر صغیر ونحو آن پدر بود وچون پدر نباشد اقرب تر معتبر بود وآن کسی ست که او را مزید حنو ورافت بر حال صغیر باشد چه اینمعنی اقربست بسوی رعایت مصلحت وعلی کل حال واجب بر ولی تحری عدل ست چنانکه ذکرش در آیه شده واین وقتی ست که اراده معرفت ولی شرعا بکنیم چه ادله مذکوره بران دلالت دارند ورنه معلوم ست که اقرب واکثر در حنو ورافت پدرست ونزدیک ست بوی جد گویا همچو پدرست در مزید حنو ورافت ابن الابن بلکه گاهی شفقت جد بر آب می چربد پس نزد وجود قرابت مصلحت درهمین باشد که آنرا مناط ثبوت ولی بودن صاحب قرابت با عدم وجود اقرب تراز وی بگردانند وآیه واولوا الارحام بعضهم اولی ببعض بعموم خود مثبت ولایت ست واعتبار بعموم لفظ باشد نه بخصوص سبب ولغت نیز بر همین دلالت دارد چه ولی بمعنی قریب ست وولا بمعنی قرب ودنوست واهل لغت غیر اینمعنی نیز ذکر کرده اند لیکن

مناسب مقام نیست و بنا علی ہذا وجہی از برای اثبات ولایت وصی اب و وصی جد نیست اصلا چہ ولایت وصی
بوت منقطع گشتہ و حضور افت کہ سبب ولایت ولی بود در وصی این ہر دو معدوم ست و ولایت امام و حاکم ولایہ عامہ
شاملہ این ولایت ست پس بانجہت عامہ امام و حاکم را ولایت باشد لیکن اگر ولی خاص موجود ست اقدم باشد ازین
ہر دو و لہذا آنحضرت در بارہ نکاح فرمودہ کہ اگر اولیا اشتجار کنند سلطان ولی کسی باشد کہ او را ولی نیست پس ثبوت
ولایت را در نکاح مشروط باشتجار اولیا ساختہ و این مفید آنست کہ امام و حاکم را با وجود اولیا غیر مشتجرین ولایت
نیست و چون ولایت ولی برنہجیکہ تقریر کردیم ولایت شرعیہ ست در بیع و شرا و جز آن از مصالح ہمچو انفاق قول
قول او باشد زیرا کہ تصرفش از طرف غیر بامر شرع ست و وی ماموست بعدل و اصل در اولیا صلاح و در تصرفات شان
صحت ست و مدعی غیر انیعنی مدعی خلاف ظاہر ست اگر برہان بمقتضی صحت دعوی بیارد فبہا و رنہ مجرد دعوای او پذیرا
نشود آری اگر ثابت شود کہ ولی خائن ست و تصرف بجور میکند درینصورت ضامن بود در تصرف چیزیکہ بدان مامور
از طرف او تعالی نبودہ ہمچنین اگر مال یتیم در حال ترعرع کہ ہنوز برشد نرسیدہ بہ یتیم باز سپرد متعدی باشد بتسلیم مال
بوی و مخالف امر الٰہی بود و قول قول او نباشد چہ ولایت شرعیہ آنست کہ مال نہد مگر زد ایناس رشد کما قال تعالیٰ
فان آنستم منہم رشدا فادفعوا الیہم اموالہم پس دعویش کہ وی مال را پیش از رشد بوی داد موجب
بطلان ولایت و قادح در عدالت اوست و قولش مقبول نباشد مگر بجموع ولایت و عدالت و نیز نزد تسلیم مال اشہاد
ضرورست کما قال تعالی فاذا دفعتم الیہم اموالہم فاشہدوا علیہم و چون بر دفع مال گواہ نگرفت اخلال
بواجب کرد باید کہ مصدق قول و مصحح دعوی خود بیارد **فصل** ہر چہ منفعت جائزہ متعلق ست و شرع آنرا حلال ساختہ
بیعش جائز باشد و ہر چہ ہیچ منفعت ندارد یا دارد مگر در شرع جائز نیست بیعش ناجائز ست چہ وسیلہ بسوی حرام
حرام بود و لکن لابدست کہ نفع دران شی حرام نبود و اگر چنان ست کہ نفعش در حالتی حرام ست و در حالتی حلال یا
چنان ست کہ یکی استعمالش در حرام میکند و دیگری در حلال پس اگر بائع میداند کہ مشتری استعمالش جز در حرام نخواہد کرد
بیعش حلال نبود و اگر میداند کہ در حلال بکار خواہد برد بیعش حلال باشد و اگر امر ملتبس ست با امکان استعمال در حلال
و حرام بیع جائز بود زیرا کہ مانع از بیع غیر موجود ست و مجرد تردد با عدم ترجیح معتبر نیست و دلیل دال بر منع بیع چیزی
کہ نفعش حرام باشد حدیث جابرست در صحیحین و غیر ہما کہ وی آنحضرت را شنید میفرمود ان اللہ حرم بیع الخمر والمیتۃ
والخنزیر والاصنام قیل یا رسول اللہ ارایت شحوم المیتۃ فانہ تطلی بہا السفن وتدہن بہا الجلود ویستصبح
بہا الناس فقال لا ہو حرام و این تصریح ست از جناب نبوت بتحریم بیع اینہا با آنکہ وجہ انتفاع بیان کردند بعدہ فرمود

قاتل الله الیهود ان الله تعالی لما حرم علیهم شحومها جملوه ثم باعوه واکلوا ثمنه و ابوداود باسنادی که
رجالش ثقات اند از حدیث ابن عباس روایت کرده اند که ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لعن الله الیهود
حرمت علیهم الشحوم فباعوها واکلوا اثمانها وان الله عزوجل اذا حرم علی قوم اکل شیء حرم علیهم ثمنه
واین تصریح ست بآنکه حرمت مانع از بیع ست و تحریم چنانکه در اعیان اشیاء باشد همچنین در منافع آن باشد ولهذا
آنحضرت فرموده لا تبیعوا القینات المغنیات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خیر في تجارة فیهن وثمنهن
حرام و در اینجا ثمن را حرام گردانیده وجه غالب آنست که بیع اینها نمی باشد مگر بسبب غنا با آنکه انتفاع بایشان در غیر غنا
ممکن ست همچو وطی و خدمت و این حدیث را ترمذی از حدیث ابی امامه آورده و غریب گفته ولکن او را شواهد ست که
تقویتش میکند حاصل آنکه چون غالب در انتفاع بمبیع منفعت محرمه باشد بیعش جائز نبود و این غلبه موجب حصول ظن ست
از برای بائع بآنکه مراد مشتری بشراء این عین جز این منفعت محرمه نیست و اگر این غلبه نباشد بیع جائز بود و ازینجاست
بیع عنب و تمر بدست کسیکه غالب ظن بوی آنست که خمر شیره بسازد و بیع آلات ملاهی بدست ملهی که اینهم جائز نبود زیرا که
این منفعت حرام ست و بیع هر حرام حرام باشد و مقصود همین منفعت ست نه مجرد عین بدون نظر بسوی جهتی از وجوه
انتفاع بدان همچنین بیع حمار اهلی بدست کسیکه بائع را علم یا ظن بخوردن گوشت اوست بحق مشتری حرام ست چه این بیع
وسیله ست بسوی حرام و ذریعه ست بسوی غیر حلال و وسائل حرام و ذرائع محرم حرام باشد طبرانی و بیهقی از طریق
احمد بن محمد بن ابی خیثمه از بریده مرفوعا روایت کرده اند باین لفظ من حبس العنب ایام القطاف حتی یبیعه
من یهودي او من نصراني او ممن یتخذه خمرا فقد تقحم النار علی بصیرة و بیهقی زیاده کرده او ممن یعلم
انه یتخذه خمرا و حسنه ابن حجر في بلوغ المرام **فصل** بیع مصحف جائز ست زیرا که آله تلاوت اداة تعلم
واجب التعلم ست و دلیلی مانع از بیعش نیامده و آنکه از بعض سلف منع از آن مروی ست اثاری از علم ندارد بلکه
هیچ شراء اطیب تر از شراء این چنین شیء مبارک و عین شراء که استعمالش در طاعت عزوجل باشد نیست و همچو شراء
مجاهد ست از برای سیف و سنان که بدان مقاتله کفار کند و در راه خدا جهاد نماید و معلوم ست که جهاد اعظم فرائض
اسلام ست و جهاد بلسان و بیان یکی از انواع اوست پس اگر بیع چیزیکه مشتری استعمالش در کار واجب شرعی بکند
ناجائز باشد چنانکه بعض گفته اند لازم آید که بیع محتاج الیه مجاهد از برای آلات جهاد و آنچه بدان تجهیز حج کند و در نماز
بدان ستر خود بپوشد و در صوم تسحر نماید و بر اهل و عیال نفقه کند همه حرام باشد با آنکه در خرید مصحف منافع جائزه دینی
و دنیا از عمل بکتاب عزیز و احتجاج بر مخالف و تلاوت در اوقات لیل و نهار و قرارت در نماز و استشفاء در امراض

وجز آن ست **فصل** ظاهر جواز بیع عین موجره ست خواه بعذر باشد یا بغیر عذر و خواه از مستاجر بود یا غیر آن و خواه مستاجر بدان راضی باشد یا نه و مع هذا هیچ بائع عین موجره را نمی فرد شد مگر آنکه بیع را انفع از استمرار بر تاجیر می یابد و این عذر ست از برای او و نیز غرضی که در عقد اجاره بود باین بیع زوال پذیرفت و صحیح ست بیع عین مجهول که در ان خیار باشد نزد معلومیة او چه خیار در اختیار رافع جهالت ست باعتبار انتهاء اگرچه در ابتدا مجهول باشد پس درین حین نزد نجاز بیع هیچ غرر نیست و آن وقت اختیار ست و هر که ازان منع کرده نظر بوقوع بیع بشئ مجهول کرده و ارتفاع جهالت از بعد مقتضی صحت نیست و قول بصحت ارجح ست زیرا که مانع از صحت با تخییر صالح مانعیت نیست و در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عمر آمده که آنحضرت فرمود المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا او یقول احدهما لصاحبه اختر و ربما قال او یکون بیع الخیار وفي لفظ لهما او یخیر احدهما الآخر فان خیر احدهما الآخر فتبایعا على ذلك فقد وجب البیع في لفظ لهما ایضا کل بیعین لا بیع بینهما حتى یتفرقا الا بیع الخیار و مخفی نیست که بیع مجهول العین همراه تخییر داخل ست زیر این حدیث و فی الباب احادیث و شک نیست که قول قائل نصیب خود را از میراث فلان که ثلث یا ربع یا نحو هما ست از اراضی یا دور یا بقر یا غنم یا نحو آن بدست تو فروختم مجهول الکیفیة والکمیة ست و هرچه چنین باشد مجهول الکنه بود و منجمله ما صدق علیه غرر منهی عنه باشد و در احادیث صحیحه از بیع مجهول بهر نوع که از انواع جهالت باشد نهی آمده و علم بجنس نصیب رافع جهالت نیست پس مسوغ بیع نبود حاصل آنکه ادله نهی از بیع غرر متناول این صورت ست و هم متناول انچه در جهالت فوق یا دون این صورت باشد و خارج نمیشود ازان مگر همان صورت که دلیل تخصیصش ازین عموم بکند همچو بیع غائب و بیع جزاف چنانکه بیاید و حدیث ابن عمر ان النبي صلى الله علیه وسلم نهى عن بیع السنبل حتى یبیض و یامن العاهة که نزد مسلم و غیره ست و حدیث انس نهى رسول الله صلى الله علیه وسلم عن بیع العنب حتى یسود وعن بیع الحب حتى یشتد که نزد احمد و اهل سنن ست و حاکم تصحیحش کرده دلالت دارند بر آنکه منهی عنه بیع زرع سنبل ست تا آنکه سفید گردد و بیع دانه تا آنکه شدید شود و اما بیع آن قبل از سنبل آوردن و دانه گردیدن که آنرا بیع فصیل گویند پس ابن رسلان در شرح سنن ابی داود گفته اتفق العلماء المشهورون على جواز بیع الفصیل بشرط القطع وخالف سفیان الثوري وابن ابي لیلى فقالا لا یصح بیعه بشرط القطع قال وقد اتفق الکل على انه لا یصح بیع الفصیل من غیر شرط القطع وخالف ابن حزم الظاهري فاجاز بیعه من غیر شرط القطع انتهى و درین بیع مخاضره منهی عنه صادق نیست زیرا که دلالت کتب لغت بران ست که مخاضره بیع ثمار ست قبل از بدو صلاحش و ثمار حمل شجر ست پس متناول زرع نباشد کما في کتب اللغة ایضا و بعض اهل علم تفسیر کرده اند محاقله

را بیع نهی قبل از غلط سوق آن پس اگر این تفسیر بصحت رسد دلیل باشد بر منع ورنه ظاهر همان ست که ابن حزم گفته
از جواز بیع فصیل مطلقا **فصل** بیع جزاف جائز ست بدلیلی که تخصیصش از احادیث نهی از بیع غرر کرده وآن حدیث
ابن عمر ست در صحیحین وغیرهما بلفظ کانوا یبتاعون الطعام جزافا علی السوق فنهاهم رسول الله صلعم ان یبیعوه
حتے ینقلوه ابن قدامه گفته یجوز بیع الصبرة جزافا لا نعلم فیه خلافا اذا جهل البائع والمشتری قدرها
انتهے وآنکه گفتیم که دلیل وارد بجواز بیع جزاف مخصص احادیث نهی از بیع غرر ست بجهت آن گفتیم که در بیع جزاف
فی الجمله غرر ست چه جزاف آنست که قدرش علی التفصیل معلوم نباشد وجهالتی که در صبره ست استثناء آنرا بر جهالتی
که مخصص بدلیل ست زیاده میکند پس بعد ازین جهالت در تخصیص نمیآید آری اگر مستثنی جزء مشاع باشد لا باس ست
بنا بر آنکه موجب مزید جهالت نیست وهکذا مع الخیار فی الاختیار **فصل** بیع آزاد مطلقا ناجائز ست وتحریمش از
قطعیات شریعت باشد واجماع اهل اسلام بر تحریم آن معلوم محتاج بآن نیست که استدلال بر مثل آن میتوان کرد
یا بانچه فاعلش مستحق اوست تعرض میتوان نمود چه استحقاق بائع حر بعقوبت آلهی از سخط وغضب وعقاب الیم
ظاهر ست ودر شریعت عقوبتی معین از برای او در دنیا وارد نشده ونه از امور یست که حد بر فاعلش واجب گردد
ورد ثمن حر که بائع گرفته واضح ست وصبی که نفس خود یا نفس غیر را فروخته جانی ست وضامن جنایت خود ست
واین از احکام وضع ست نه از احکام تکلیف پس وجهی از برای اسقاط ضمان از صبی نباشد وهمچنین بیع ام الولد
ناروا ست واستدلال مانعین بیع بحدیث ابن عباس ست نزد ابن ماجه ودارقطنی وبیهقی قال ذکرت ام ابراهیم
عند رسول الله صلعم فقال اعتقها ولدها ودر سندش حسین بن عبد الله هاشمی ضعیف ست وبیهقی گفته مروی ست
از قول ابن عباس وبیهقی روایتش از حدیث ابن لهیعه از عبد الله بن جعفر باین لفظ کرده که ان رسول الله صلعم
قال لام ابراهیم اعتقك ولدك واین معضل ست وابن حزم روایتش از طریق قاسم بن اصبغ از محمد بن مصعب
از عبید الله بن عمر از عبد الکریم حریری از عکرمه از ابن عباس نموده وگفته صح هذا السند رواته ثقات مراد
همین سند مذکور ست وابن القطان تعقبش نموده بآنکه قول او عن محمد بن مصعب خطاست بلکه صحیح عن محمد وهو ابن
وضاح عن مصعب وهو ابن سعید المصیصی ست ودروی ضعف ست واحمد وابن ماجه وحاکم وبیهقی از حدیث ابن عباس
از آنحضرت صلعم روایت کرده اند که من وطی امة فولدت له فهي معتقة عن دبر منه ودر سندش حسین
هاشمی ست واو ضعیف ست وجماعتی ترجیح وقفش کرده ودارقطنی وبیهقی از ابن عمر از آنحضرت صلعم آورده که
انه نهی عن بیع امهات الاولاد قال لا یبعن ولا یوهبن ولا یورثن یستمتع بها السید مادام حیا واذا

مات فهي حرة بیهقی وعبد الحق گفته اند صحیح وقف اوست بر ابن عمر ومالک ودار قطنی روایتش از طریق دیگر از
ابن عمر از عمر کرده اند واحمد از حدیث سلامه بن معقل از طریق خطاب عن امه آورده فقال لا تبیعوها واعتقوها
فاذا سمعتم برقیق قد جاءني فائتوني اعوضكم ففعلوا فاختلفوا فيما بينهم بعد وفات رسول الله صلعم
فقال قوم ام ولد مملوكة لولا ذلك لم يعوضكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم حرة
قد اعتقها رسول الله صلعم وقد اخرجه ابو داود باسناد صالح وبیهقی گفته انه احسن شیء فی هذا الباب
عن النبي صلعم این ست جمله ادله استدلال بها که بدان مانعین تمسک کرده اند ودرین حدیث احتمال نیست زیراکه
آنحضرت صلعم امر باعتاقش ونهی از بیعش کرده وهمین ست محل استدلال وآنکه وعده عوض فرموده این وعده از
حسن اخلاق شریف وکرم فیاض عمیم اوست وبعض این احادیث مذکوره مقوی وشاهد بعض ست پس منتهض باشد
از برای استدلال بر عدم جواز بیع امهات الاولاد ومؤید اوست حدیث ابی سعید در بخاری وغیره بلفظ جاء
رجل من الانصار فقال یا رسول الله انا نصیب سبایا فنحب الاثمان فکیف تری فی العزل فقال صلعم
وانکم لتفعلون ذلك لا علیکم الا تفعلوا الحدیث پس در لفظ نحب الاثمان اشارت ست بآنکه چون اولاد
زایند بیع آنها جائز نباشد وآنکه احمد وابن ماجة وبیهقی وشافعی از جابر روایت کرده اند که کنا نبیع امهات الاولاد
والنبي صلى الله عليه وسلم حي لا نرى بذلك باسا ودر لفظ دیگر بعنا امهات الاولاد علی عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وابي بكر فلما كان عمر نهانا فانتهينا واين نزد ابو داود وابن حبان وحاکم ست پس درین
هردو طریق اطلاع نبوی برین ماجرا ثابت نیست باآنکه ابن قدامه اجماع صحابه بر منع حکایت کرده وقول بجواز از علی
وابن عباس وابن الزبیر آورده وروایت رجوع ایشان از جواز نموده کما حکی ذلك ابن رسلان في شرح
السنن وعبد الرزاق از علی باسناد صحیح رجوع از جواز بسوی منع اخراج نموده وبمنع رفته اند جمهور اهل علم وگفته اند
که این اجماع ست وهو غير مسلم **فصل** ادله صحیحه در تحریم بیع چند امور آمده یا بنا بر نجاست آنها یا بجهت آنکه انتفاع
بدان حرام ست از انجمله حدیث جابر ست در صحیحین وغیرهما که آنحضرت را شنید میفرمود ان الله حرم بيع الخمر
والميتة والخنزير والاصنام دیگر حدیث ابی جحیفه ست نزد شیخین وغیرهما بلفظ ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم حرم ثمن الدم وثمن الكلب وكسب البغي مراد بدم حجامت ست دیگر حدیث ابی مسعود بدری ست
قال نهى رسول الله صلعم عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن واین در صحیحین وغیرهما ست دیگر
حدیث ابن عباس ست نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب وقال ان جاء يطلب ثمن الكلب

فاما الأکفه را ابو داود ابن را احمد و ابو داود روایت کرده اند باسنادیکه رجالش ثقات اند دیگر حدیث جابر ست بلفظ
ان النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن ثمن الکلب و السنور و این در مسلم وغیره ست و ابن منذر وغیره نقل
اجماع بر تحریم بیع خمر کرده و ابن حجر حکایت اجماع بر تحریم بیع خنزیر نموده وجمهور بتحریم بیع کلب رفته وهو الحق لکن
کلب صید مستثنی ست بحدیث جابر بلفظ نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن ثمن الکلب الا کلب صید
اخرجه النسائي در فتح الباری گفته رجال اسناده ثقات الا انه طعن في صحته انتهی و در سندش حسن
بن ابی جعفر ست یحیی بن معین گفته لیس بشيء وضعفه احمد و ابن حبان گفته لا اصل له و ترمذی نحو آن از حدیث
ابی هریره آورده و در سندش ابو المهزم ضعیف بلکه متروک ست پس صحت استثناء بدلیلی که بحجت رسد نیست و بعد ازین
شناخته باشی که بیع این اعیان که درین احادیث منصوص ست حرام باطل ست و مجادل دران و ملزم بالزامات مذهبیه
متعصب ست از برای رد بر رسول خدا صلعم و ما لنا و لکون فلان لم یعمل بکذا او ترک العمل بکذا فلزمه کذا او
هذه المباحث بالجهل اشبه منها بالعلم واستعمال القواعد الجدلیة عند الکلام علی الادلة الشرعیة
من التلاعب الذي لا یرضاه متدین واذا جاء نهر الله بطل نهر معقل ولم یضع اهل العلم تلك
القواعد الجدلیة في علم المناظرة الا لتدریب اذهان المتنازعین في علم الرأی و ریاضة افهامهم
ولا یستجیز مسلم ان یثبت بها احکام الشرع او یبطلها و من زعم خلاف هذا فمن قصوره أتي ومن
تفریطه اصیب و تحریم بیع قذره و انچه در حکم اوست از دیگر نجاسات مجمع علیه ست و در حدیث ابن عمر در
صحیح بخاری وغیره آمده که نهی صلی الله علیه وسلم عن عسب الفحل و لفظ مسلم از حدیث جابر نهی عن بیع
ضراب الفحل ست و درین باب حدیثها ست و نهی حقیقت ست در تحریم و بتحریم رفته اند جمهور و هو الحق و آنکه
نزد ترمذی در حدیث انس آمده که مردی از بنی کلاب آنحضرت را از عسب فحل پرسید پس نهی کرد وی گفت
انا نطرق الفحل فنکرم و او را در کرامت رخصت داد و ترمذی گفته حسن غریب ست پس غایتش آنست که صاحب
فحل را قبول هدیه بدون مشارطت و مبایعت جائز باشد و این منافی احادیث نهی و صارفش از معنی حقیقیش نیست

فصل اصل در هر شي آنست که مالک آن دران چنانکه خواهد از انواع تصرفات جائز ست چنانکه خلق لکم ما في
الارض جمیعا مفید اوست و چون باین اعیان مخلوقه موجوده در ارض مردم را نفع گرفتن جائز شد تملکش و تصرف
دران نیز جائز باشد کیف شاء تا آنکه دلیلی صحیح ناقل از حکم اصل قائم شود پس عمل بدان و رجوع بسوی آن واجب
گردد و مانعین از بیع ارض مکه مکرمه استدلال نکرده اند مگر بقوله عز وجل سواء العاکف فیه والباد و این آیه

محتمل دو امر ست یکی آنکه مراد بدان مسجد باشد و درینصورت در آیه دلیلی از برای مستدل نیست دوم آنکه مراد اعم از
مسجد باشد و محتمل چنانچه استدلال نمود و حجت بدان قائم نگردد ولاسیما با حدیث صحیح متفق علیه که اسامه بن زید آنحضرت
صلعم را گفت این تنزل غدا یا رسول الله فقال هل ترك لنا عقيل من رباع پس اگر بیع زمین ممکن نمی
نبود آنحضرت ابطالش میکرد و نافذش نمیفرمود حاصل آنکه عمل جاهلیت بر بیع بود و باز اهل اسلام بران عمل کردند
تا آنکه گفته اند که جواز بیعش امر مجمع علیه ست میان صحابه و اختلافی دران ندارند و قائلین عدم جواز اگر دلیلی منتهض
احتجاج بیارند که خالص از شائبه احتمال باشد فبها ولکن چیزی نیاورده اند و آنکه مروی شده که از بیع رباع مکه
و اجاره آن نهی فرموده پس بر مستدل باین نهی تصحیحش واجب ست ورنه وجودش هیچ عدم باشد ومع ما ذکرنا
من ان البيع كان عليه عمل اهل الجاهلية الذي ثبت عنه صلعم تقريره وعدم انكاره وعمل الصحابة
في عصره وبعد عصره فهو ايضا الذي عليه العمل من اهل الاسلام قرنا بعد قرن وعصرا بعد عصر
فكيف يقبل في مثل هذا الامر ما لا تقوم به حجة ولا ينتهض لمعارضة ما هو دون ذلك بمسافات
فصل وقف را وقف از ان نامند که باقی ست و از مصرفی که دران صرف کرده شده خارج نشود پس ماهیت
وقف بذاته دال بر عدم جواز تصرف در وقف ست به بیع ونحو آن ومعهذا در صحیحین وغیرهما از آنحضرت صلعم ثابت
شده که عمر گفت یا رسول الله اصبت ارضا بخیبر لم اصب مالا قط انفس عندي منه فما تأمرني قال
ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها و ازین باب ست آنکه آنحضرت فرمود من يشتري بئر رومة
فليجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة فاشتراها عثمان وجعلها كذلك اخرجه البخاري
تعليقا والنسائي والترمذي وقال حديث حسن و ازین باب ست حدیث مرفوع اذا مات الانسان انقطع
عمله الا من ثلثة اشياء صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له اخرجه مسلم وغيره
ووصف این صدقه بآنکه جاریه غیر منقطعه ست دال ست برآنکه حال وقف همچنین ست واگر بیع آن جائز باشد
خلاف موجب بودی و در روایت مرفوع دارقطنی در وصف وقف آمده انه حبيس ما دامت السموات والارض
و در لفظی نزد بیهقی مرفوعا باین لفظ وارد شده تصدق بثمره وحبس اصله لا يباع ولا يورث و در صحیحین وغیرهما
آمده اما خالد فقد حبس ادراعه واعتده في سبيل الله عز وجل وبالجمله امر درین مسئله اوضح ترازان ست
که دران اطالت کلام میتوان کرد و اما تسویغ بیع وقف باصلح ترازان یا نزد خشیت تلف یا نزد عدم انتفاع پس
کلام بران بیاید و بیع طیر در هوا از اعظم انواع غرر ست و از غرر نهی آمده بلکه آنحضرت درکمتر ازین بیع اثبات غرر

فرموده چنانکه در حدیث ابن عمرست نزد احمد که ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لا تشتروا السمك فی الماء فانه غرر همچنین شراء عبد آبق منجمله انواع غررست واز ان در حدیث ابی سعید نزد احمد و بزار و دار قطنی نهی آمده لیکن در سندش مقال ست مگر مندرج ست زیرا حادیث صحیحه مصرحه نهی از بیع غرر چه هر چه تسلیمش در حال بیع یا اطلاع بر آن متعذر باشد غرر کبیرست وصاحب نهایة المجتهد اتفاق فقهاء بر آنکه غرر کثیر در بیعات نا جائز و قلیل جائزست نقل کرده و بیع مجرد منفعت بدون آنچیز که این منفعت متعلق باوست و در عرف فقها آنرا حق خوانند مندرج ست زیر بیع معدوم که از ان نهی آمده پس بیعش صحیح نباشد مگر بدلیل مخصص و تجویز اجاره آمده و این در حقیقت متعلق بحق ولکن این تخصیص بعموم مقصور بر محل خودست و نهی از ما عدا آنش باقی ست چنانکه شان عام وخاص ست بر تقدیر دخول این خاص زیر نهی از بیع معدوم و این غیر مسلم ست چه اجاره بابی از ابواب معاملات ست همچو بیع وعجب از کسی ست که انچه در بارهٔ تجویز اجاره آمده آنرا مخصص از برای بیع معدوم میگرداند و باز سایر حقوق را بدان ملحق میسازد و این را یکی اصل قرار داده بران قیاس میکند وهذا الخبط وجوابه ما قدمناه حاصل آنکه ما از دخول اجاره زیر نهی از بیع معدوم با نیستیم تا آنکه می توان گفت که اجاره مخصص ست بدلیل خاص خود باز منع میکنیم از جواز الحاق بیع حقوق باین فرد مخصص بر تسلیم دخول و تخصیص زیرا که این ابطال دلالت عموم ست بمجرد خیال مختل و منع از بیع حمل یا لبن غیر منفصل از ان ست که داخل ست زیر ادلهٔ نهی از بیع غرر و این هاغررست چه کنه آن پیش از خروج احاطه نمیتوان کرد و نیز داخل ست زیر بیع معدوم چه هر دو معدوم اند و نیز بیع حمل داخل ست زیر احادیث مصرحه بنهی از بیع ملاقیح و مضامین و هم حمل و لبن داخل اند زیر حدیث ابی سعید که نزد احمد و ابن ماجه و بزار و دار قطنی ست بلفظ نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن شراء ما في بطون الانعام حتی تضع وعن بیع ما في ضروعها الا بکیل و لبن داخل ست زیر حدیث ابن عباس نزد طبرانی و دار قطنی و بیهقی بلفظ نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یباع صوف علی ظهر او لبن في ضرع واگر در منع ازین هر دو بیع و امثال آن جز احادیث صحیحهٔ وارده در نهی از بیع غرر و بیع معدوم حدیث دیگر نمی آمد همین احادیث غنا از غیر بود **فصل** ادله مصرح اند بنهی از بیع ثمار قبل از صلاحش و این در صحیحین و غیرهما ثبوتی ثابت شده که روشن تر از آفتاب نیمروزست تا آنکه تاکید این نهی بزیادت لفظ نهی البائع والمبتاع واقع شده باز بیان صلاح از شارع در صحیحین از حدیث انس باین لفظ آمده نهی عن بیع الثمرة حتی تزهي قالوا وما تزهي قال تحمر باز تاکید این نهی باین عبارت فرموده اذا منع الله الثمرة فبم تستحل مال اخیك و این استفهام متضمن تقریع و توبیخ ست

از برای بایع و آنکه دارقطنی گفته که این زیادت مدرج ست از قول انس پس مردود ست بنابر آنکه نزد مسلم
از حدیث جابر ثابت شده که ان بعت من اخیك ثمرا فاصابته جائحة فلا یحل لك ان تاخذ منه شیئا
بم تاخذ مال اخیك بغیر حق و اینهمه ظاهر ست در آنکه نهی از برای تحریم ست و مشروعیت وضع جوائح
امر دیگر ست چه وضع آن نزد وقوعش منافی مدلول این احادیث مصرحه بتحریم مبایعت و تحریم دخول اندران
قبل از صلاح نیست و شرط قطع رافع تحریم ثابت باد له نمی تواند شد و در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عمر آمده من
ابتاع نخلا بعد ان تؤبر فثمرها للذی باعها الا ان یشترط المبتاع و چون این شرط در بیع نخل موثر باشد
در بیع ثمره هم تاثیری بخشد و لکن این حدیث و آخرا و بلفظ من ابتاع عبدا فماله للذی باعه الا ان یشترط
المبتاع فی الجمله دلالت بر صحت استثنا دارد و نحو آن ابن ماجه و عبد الله بن احمد در زوائد مسند از حدیث عباده بن
صامت روایت کرده اند و لکن در سندش انقطاع ست و گذشت که بیع طعام قبل از قبض ناروا ست و در غیر طعام
حدیث حکیم بن حزام بلفظ اذا اشتریت شیئا فلا تبعه حتی تقبضه آمده و این نزد احمد و طبرانی در کبیر ست
لیکن در سندش علا بن خالد واسطی ست ابو حبان توثیقش کرده و در حدیث زید بن ثابت ثابت شده که ان النبی
صلی الله علیه وسلم نهی ان تباع السلع حیث تبتاع حتی یحوزها التجار الی رحالهم و این نزد ابو داود
و دارقطنی ست و حاکم و ابن حبان تصحیحش کرده اند و این هر دو حدیث از برای تعمیم بسند و کافی ست با آنکه قیاس
سائر مبتاعات بر طعام کفایت میکند بنابر عدم فارق و هر که مال غیر خود بغیر اذن وی بفروشد این بیع شرعی بود
چه خارج از بیعی ست که او تعالی بدان اذن داده و تجارة عن تراض فرموده بلکه داخل زیر کریمه و لا تاکلوا
اموالکم بینکم بالباطل ست و اگر مالک اجازت دهد همین اجازت بیع باشد و بالجمله عقد فضول از اصل غیر
صحیح ست چه رضایش نه رضای معتبر در آیه تجارة عن تراض ست پس فعل آن کالعدم بود و باجازت عقد شرعی
باشد و هر چه برین اجازت متقدم ست آنرا حکم نیست زیراکه بر وجه غیر معتبر در شرع واقع شده و هر چند اذهان
مقلدین ازین سخن دوری میجوید لکن حقی که دران شک و شبه را راه نباشد همین ست که تقریرش کردیم پس چون
از بائع لفظی یا فعلی مشعر رضا واقع شود بیع شرعی باشد و معهذا اگر مشتری هم بدان رضا داد این شرا شرعی
شد و غایت انچه بر بائع واجب ست تخلیه ست میان مشتری و مبیع بنابر عدم ورود دلیل دال بر وجوب
زیادت برینقدر و چون مبیع بعد ازین تخلیه تلف شود از مال مشتری باشد زیراکه بائع آنرا از ملک خود برآورد
و انچه بروی از تخلیه برای مشتری واجب بود بجا آورد و مشتری اگر فروختنش میخواهد باید که بنقل آن مبیع

پرداخته و پیش از قبض مدان تصرف نکند حاصل آنکه تخلیه قبض ست باعتبار سقوط ضمان بر بائع و این قیود که عقد
صحیح باشد یا مبیع غیر معیب و ناقص بود یا مبیع امانت بائع نزد مشتری نباشد و ندنه حول قواعد فرعیه بیش نیست
وهي علی شفا جرف هار لم ترتبط بدليل شرعي ولا عقلي و شک نیست که نزد تشاجر در تقدیم مبیع در ملک بائع ست
و واجب نیست بر وی تسلیم آن مبیع مگر بعد از قبض عوض که ثمن باشد و مشتری مالک ثمن ست پس بر وی تسلیم ثمن
جز بتسلیم معوض که مبیع باشد واجب نبود واحد هما اولی از آخر در تقدیم تسلیم ملک خود قبل از تسلیم دیگر ملک خود را
نیست و درین حین وجهی از برای ترجیح باقی نیست بلکه لائق درین مقام آنست که از هر واحد تسلیم عوض و معوض باشد
و مقابضه دست بدست بود در منقولات و غیر آن باین طریق که بائع اقرار کند نزد شهود بآنکه وی این زمین یا خانه را
بدست مشتری باینقدر ثمن مقبوض نزد همین اقرار فروخته ست و توکیل بقبض صحیح ست زیراکه مانعی از شرع و عقل از آن
منع نمیکند بلکه داخل ست زیر ادله وکالت و گذشت که عدم تصرف قبل از قبض در بیع ست نه در غیر آن از سائر تصرفات
پس وقف و عتق و غیر هما باقی اند بر اصل اباحت و الحاق این هر دو بقیاس بر بیع قیاس مع الفارق ست چه در بیوعات
اشیاء ربویه مظنه ربا ست و اکثر نصوص دال بر منع از بیع قبل از قبض وارد در طعام ست و بائع احق ست بمبیع خود
نزد افلاس مشتری از ثمن اگرچه مشتری قابض شده باشد و وقف و عتق که از مشتری واقع شده آنرا حکم نیست زیراکه
ملکش او تمام نشده بلا فرق میان نافذ و غیر نافذ و این همه تفاریع غیر مرتبط بدلیل نقل و عقل ست و در حدیث جابر آمده که
نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن بیع الطعام حتی یجری فیه الصاعان صاع البائع وصاع المشتری
اخرجه ابن ماجه والدارقطني والبیهقي و حدیث معلول ست بآنکه در سندش محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی فقیه معروف ست
و وی ضعیف الحفظ ست ولکن بطرق دیگر هم آمده از انجمله حدیث ابی هریره ست نزد بزار بسند حسن و از انس و ابن عباس
نزد ابن عدی باسانید ضعیفه جداً کما قال ابن حجر و معنی حدیث آنست که هر که فروختن طعام خواهد لابدست که مشتری نزد
خریدن و بائع نزد فروختنش بپیماید و مؤید اوست حدیث یا عثمان اذا ابتعت فاکتل واذا بعت فکل و این نزد احمد و عبد الرزاق
و ابن ابی شیبه و بیهقی ست در مجمع الزوائد گفته اسناده حسن و بخاری این را بی اسناد از کلام آنحضرت آورده
و معنی حدیث آنست که نزد بیع دیگر که مشتری میکند کیل اول کافی نیست از نزد خریدن کرده بود بلکه باز آنرا بپیمود
بفروشد و سببش مخافت وقوع در مظنه ربا ست نزد بیع بعد البیع و همین ست مذهب جمهور و قیاس فرع در مذروع
بر مکیل خوب نیست بلکه وقوف بر محل نص که مکیل ست کافی ست بنا بر عدم مقتضی الحاق صحیح بقیاس و خود در مذروع
مظنه ربا نیست **فصل** لابدست که از برای مفسد بودن کدام شرط برای بیع واقع از تراضی دلیلی دال باشد.

وثابت نیست درین باب مگر حدیث ابن عمرو نزد احمد واهل سنن بلفظ ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لا یحل
سلف ولا بیع ولا شرطان في بیع الحدیث واین را ترمذی وابن خزیمه وحاکم تصحیح کرده اند ومعنیش آنست که بائع
گوید این عین با دست تو بنقد باینقدر ثمن وبنسیه باینقدر فروختم ووجه عدم حلت این شرط آنست که مستلزم عدم
استقرار بیع وتردد در طرفین ست وازین قبیل ست حدیث نهی از ثنیا مگر آنکه معلوم باشد واصلش در مسلم ست بلفظ
نهی عن الثنیا ومعنیش آنست که بگوید این را بتو فروختم وبعض را ازان استثنا کند پس اگر آن بعض معلوم ست
بیع صحیح باشد واگر معلوم نیست منهی عنه بود واگرچه این بیع بلفظ شرط نیست لکن وقوع ثنیای نامعلوم افاده عدم
استقرار بیع وتردد در داخل وخارج از بیع میکند واین نوعی از انواع غرر منهی عنه ست وهم مستلزم جهالت وچون
معلوم شد که درین باب جز این دو حدیث دلیلی دیگر نیامده ست پس لائق حکم ست بآنچه مدلول این هر دو ست بعدم صحت
هرچه را تاثیری در غرر وجهالت ست بمقتضای اوست وما عدایش را تاثیری نیست واین بر تقدیری ست که در شروط
خارجه از اذکرنا کدام دلیل نیامده نکیف که در صحیحین وغیرهما از حدیث جابر آمده فاستثنیت حملانه الی اهلي
ای حملان الجمل ولفظ بخاری واحمد این ست وشرطت ظهره الی المدینة واین حدیث دال ست بر آنکه شرط
واقعه از طرف بائع صحیح ست اگر مستلزم غرر وجهالت نبود وازین قبیل ست حدیث بریره که عائشه خریدنش خواست
تا آزاد کند مالکانش اشتراط ولایش از برای خود کردند وآنحضرت فرمود انما الولاء لمن اعتق ودر لفظی از صحیحین ست
وان اشترطوا مائة شرط ودر مسلم ست از حدیث ابن عمر وابی هریره نحو آن ودرین حدیث دلیل ست بر عدم
تاثیر شرطی که مخالف ایجاب عقد ومقتضایش باشد وبر آنکه این شرطها فی نفسه باطل ست هیچ چه صحیح نیست ودر شروط
جائزه حدیث ابن عمر ست نزد شیخین وغیرهما که مردی را نزد آنحضرت ذکر کردند که وی در بیوع بازی میخورد فرمود
من بایعت فقل لا خلابة واگرچه این حدیث بلفظ شرط نیست لیکن دران معنی شرط ست پس این شرط صحیح ست
وبیع بدان باطل نمیگردد واز اینجا شناخته باشی که شروط واقعه در عقد مقتضی فساد نیست بلکه یا باطل فی نفسها ست
وذکرش همچو عدم ست یا صحیح معمول بهاست مگر آنکه چیزی ازان مقتضی وقوع در غرر محصل تردد وعدم علم بحقیقت باشد
که نزد اینحال تراضی که مناط معاملات شرعیه ست متحقق نمیشود وعدم صحت نه بمجرد شرط ست بلکه بنا بر اقتضاء وقوع
در بیع غرر منهی عنه حسبما قدمنا واز اینجا معلوم شد که نیست فرق میان صریح شروط ومستقبل وحالی آن وغیر آن
پس هرچه ازان سالم از جهالت موقعه در بیع غرر ست آنرا تاثیری در مناط شرعی که تراضی ست نباشد وثبت
مانع از حصول تراضی بر انتقال ملک از ملک بائع بسوی ملک مشتری بعد از یکماه یا یکسال یا زیاده اگر ازان قبیل ست

که دران مصیر بسوئی صفتی غیر آن صفت که بران نزد تراضی بود جائز نیست همچو ارض ونحو آن از اعیان که دران مضی مدتی از زمان بران تغییری نمی آرد چه این تجارت ست از تراضی که شرع آنرا مباح ساخته و دلیلی بر منع آن از شرع وعقل نیامده وهذا التحقیق یبصرك فی جمیع ماذکره اهل الفروع من الصور والامثلة غرضکه هرچه ازان مستلزم جهالت در مبیع و موجب بیع غرر ست ممنوع ست و هرچه چنین نیست اعتبار ندارد بلکه باطل فی نفسه ست واثری در بیع ندارد همچو شروط مستلزمه رفع موجب عقد مخالف مقتضای آن چنانکه حدیث بریره مفید اوست یا آنکه صحیح ست فی نفسه با صحت عقد وآن همان ست که راجع باشد بسوئی حدیث جابر و حدیث ابن عمرو در شرط عدم خداع فلا نطول الکلام علی هذه الصور التی ذکرها المفرعون المقلدون فان فی هذا البحث ما یغنی عن ذلك وگذشت که از دو شرط در یک بیع نهی آمده و در بارهٔ دو بیع در یک بیع حدیث ابو هریره آمده قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من باع بیعتین فی بیع فله اوکسهما او الربا واین نزد احمد و ابو داود و نسائی ست و ترمذی تصحیحش کرده و در لفظی نهی عن بیعتین فی بیعة آمده و ابن مسعود بلفظ نهی عن صفقتین فی صفقة روایت کرده واین نزد احمد ست باسناد یکه رجالش ثقات اند کما قال فی مجمع الزوائد سماک که راوی این حدیث ست گوید هو الرجل یبیع البیع فیقول هو بنسا کذا وهو بنقد کذا و موافق سماک ست درین تفسیر احمد و شافعی پس معنی دو بیعه در یک بیعه و دو صفقه در یک صفقه همان دو شرط در یک بیع ست کما تقدم و شافعی تفسیر دیگر نیز کرده وآن این ست که مثلا گوید این بنده را بدست تو بهزار دینار میفروشم برین شرط که تو خانهٔ خود را بدست من باین قیمت بفروشی و وجه فساد درین بیع همان ست که در دو شرط در یک بیع ذکر یافت یعنی استلزام آن از برای جهالت موجبه غرر آری انچه ازان مقتضی جهالت نباشد صحیح ست و وفا بشروط مندوب ست چنانکه آنحضرت فرموده المؤمنون عند شروطهم مگر شرطیکه حلال حرام یا محرم حلال باشد واین استثنا بحدیث ثابت ست

باب الربویات

در مسلم وغیره از حدیث ابی سعید مرفوعاً روایت کرده که لا تبیعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء و مثلش نزد مسلم از حدیث ابی هریره نیز باین لفظ آمده الذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل والفضة بالفضة وزنا بوزن مثلا بمثل و همچنین در حدیث فضاله بن عبید ست نزد مسلم وغیره بلفظ قال لا تبیعوا الذهب الا وزنا بوزن و ذکر کیل [illegible] [illegible] همانست از حدیث ابن عمر قال نهی رسول الله

صلعم عن المزابنة ثمر حائطه ان كان نخلا بتمر كيلا وان كان كرما ان يبيعه بزبيب كيلا وان كان زرعا
ان يبيعه بطعام كيلا و در حديث ديگر آمده ولا صاعين بصاع حنفيه باين احاديث استدلال كرده اند بر ثبوت
ربا در هر دو مال كه متفق باشند جنسا وتقديرا باز تقدير را خاص كرده اند بكيل و وزن واين يكى ازان اقوال ست كه
در تعيين علت مقتضيهٔ ربا باتفاق در جنس آمده ولكن مخفى نيست كه ذكر فرمودن آنحضرت صلعم كيل و وزن را درين احاديث
از براى بيان چيزى ست كه بدان تساوى در اجناس منصوص عليها حاصل ميگردد پس اين ذكر چه قسم سبب الحاق ساير
اجناس متفقه در كيل و وزن باين اجناس ثابته در احاديث ميتواند شد وكدام تعديه بمثل اين ذكر دست بهم ميدهد وكدام مناط
ازان باوجود علم بآنكه غرض بذكرش تحقيق تساوى ست مستفاد ميگردد كما قال مثلا بمثل وسواء بسواء وشافعى و
كسيكه موافق اوست گفته كه علت دران اتفاق در طعم وجنس ست وبران بحديث معمر بن عبد الله كه در صحيح مسلم وغيره ست
استدلال نموده قال كنت اسمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام مثلا بمثل وكان طعامنا
يومئذ الشعير گوييم آنحضرت ذكر طعام كرده لكن دليل بر آنكه مرادش باين ذكر الحاق ست چيست وكدام فهم سابق ميشود
بعلت متعديه بودنش تا آنكه تركيب قناطير وابتناء قصور بران ميتوان كرد و ميتوان گفت كه اين دليل ست بر آنكه هرچه
طعم دارد بيعش بآنچه طعم دارد بتفاضل رباست بآنكه اول دافع اين استدلال چيزيست كه در عصر نبوى واقع شده
ذهب وفضه اول چيزيست كه در احاديث مصرحه بذكر اجناسى كه دران ربا حرام ست بران تنصيص نموده واز آنچه
دافع هر دو قول حنفيه وشافعيه جميعا باشد حديث عثمان وغيره ست در ذكر عدد نزد مسلم وغيره بلفظ لا تبيعوا الدينار
بالدينارين و در روايتى از حديث ابى سعيد ست ولا درهمين بدرهم واحدى از اهل اين هر دو قول وغير
ايشان اعتبار عدد ميكنند ومالكيه در طعم موافق شافعيه اند وادخار واقتيات را افزوده توسيع دائره كرده اند بآنچه
چيزى نيست حاصل آنكه دليلى كه بدان قيام حجت شود بر الحاق ما عداى اجناس منصوص عليها باجناس منصوص عليها نيست
ولكن دارقطنى وبزار از حسن از عباده وانس بن مالك روايت كرده كه آنحضرت فرموده ما وزن مثل بمثل اذا
كان نوعا واحدا وما كيل فمثل ذلك فاذا اختلف النوعان فلا باس به وابن حجر ذكرش در تلخيص كرده
وبران تكلم نموده و در سندش ربيع بن صبيح ست احمد گفته لا باس به ويحيى بن معين در روايتى از وى گفته ضعيف ست
و در روايت ديگر گفته ليس به باس وربما دلس وابن سعد ونسائى گفته ضعيف ست و در تقريب ورا صدوق
سيئ الحفظ نوشته وابو زرعه گفته شيخ صالح وابو حاتم گفته رجل صالح انتهى واز وصفش بصالح لازم نمى آيد
كه در حديث ثقه باشد چنانكه امام ابو حنيفه رح مثلا صالح ست باتفاق موافق ومخالف ولكن نزد اهل حديث در حديث

ضعیف ست مثل تلامذهٔ خود و مخفی نیست که حجت بمثل این حدیث لااسیما در مثل همچو امر عظیم غیر تام ست زیرا که دران حکم ست بربا که از اعظم معاصی خداست بر غیر اجناسی که بران رسول خدا صلعم النص فرموده و این مستلزم حکم ست بر فاعلش بآنکه وی مرتکب این معصیت عظمی و کبیرهٔ کبری ست که از قطعیات شریعت مطهره ست و معهذا جمیع جمهور و سواد اعظم بجانب این الحاق رفته و جز ظاهریه دران کسی مخالفت نکرده و حق آنست که ظاهر ادله با ظاهریه ست اگرچه دلالتش بر دیگران غیر ظاهر باشد و لایزال طائفة من امتي ظاهرین علی الحق لا یضرهم من خالفهم و می توان دانست که اعظم و اشد ربا ربای جاهلیت بود که رسول خدا صلعم آنرا موضوع ساخته و احادیث صحیحه بران دلالت نموده و اجماع جمیع امت بر تحریمش ثابت گردیده و آن این ست که اجل دین حاضر گردد و قرضدار آنرا ندهد و قرضخواه بران چیزی بیفزاید و تا اجل دیگر مهلتش بخشد و این ربا ثابت ست و اگرچه در تبایع کائن در ین اجناس منصوص علیها نبود و امروز این سود در سود را اگرم بازاری بسیار ست کمتر مردم ازان در عافیت بوده اند فلیبك علی الاسلام من كان باكيا و انچه در صحیحین و غیرهما از حدیث اسامه بن زید مرفوعا آمده انما الربا فی النسیئة و مسلم از حدیث ابن عباس زیاده کرده لا ربا فیما کان یدا بید منافی ثبوت ربا در فضل نیست چه در جمع میان این حدیث و میان احادیث مصرحه در اجناس منصوص علیها چون مثل بمثل و سواء بسواء باشد اختلاف واقع شده قیل این حدیث اسامه منسوخ ست و لکن ثبوت نسخ بمجرد احتمال نمیتواند شد و شاید که قائل نسخ را چون رجوع ابن عباس از عمل باین حدیث رسیده گمان کرد که منسوخ ست و قیل معنیش آنست که نیست ربای اغلظ شدید التحریم مگر در نسیه و این حصر ادعائی ست و آن خلاف ظاهر ست و اولی آنست که چنین گویند حدیث انما الربا فی النسیئة بمفهوم خود دال بر نفی ربای فضل در اجناس منصوص علیها و در غیر آن اجناس ست و احادیث ربای فضل که منصوص علیه در اجناس منصوص علیها ست مخصص این عموم ست و نیز احادیث داله بر تحریم ربای فضل بمنطوق خود دال ست و دلالت منطوق ارجح ست از دلالت مفهوم و روایت مسلم از ابن عباس بلفظ لا ربا فیما کان یدا بید از قول رسول خدا صلعم ثابت نشده و اگر ثابت میشد ابن عباس بران باقی میماند و از قول خود رجوع نمیکرد و حازمی رجوع وی رضی الله عنه روایت کرده و گفته چون شنید که عمر بن خطاب و فرزندش عبدالله بن عمر از آنحضرت صلعم روایت چیزی میکنند که دال بر تحریم ربای فضل ست استغفار نموده و گفته حفظا من رسول الله صلعم ما لم احفظ و اگر ثبوت این زیادت از رسول خدا صلعم تسلیم کنیم عموم این حدیث که مدلول علیه نکرهٔ واقعه در سیاق نفی ست مخصص باشد باحادیث ربای فضل در ین اجناس منصوص علیها و اگر بتسلیم تعارض تنزل بردیم احادیث مصرحه بربای فضل ارجح باشد بنا بر ثبوتش در صحیحین و غیرهما از طریق جماعه از صحابه ترمذی بعد از ذکر حدیث ابی سعید که مصرح باجناس مثبت ربای فضل ست دران گفته و فی الباب

عن ابي بكر وعمر وعثمان وابي هريرة وهشام بن عامر والبراء وزيد بن ارقم وفضالة بن عبيد وابي بكرة
وابن عمر وابي الدرداء وبلال انتهى وبما ذكرنا يندفع الاشكال على كل تقدير و دال ست بر جواز تفاضل
در اجناس ربويه مختلفه نه بر جواز نسا حديث عباده بن صامت از انحضرت صلعم بلفظ قال الذهب بالذهب والفضة
بالفضة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاجناس
فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد واين در مسلم وغيره ست ولفظ ابو داود ونسائی وابن ماجه اين ست امرنا
ان نبيع البر بالشعير والشعير بالبر كيف شئنا پس اشارت بلفظ فاذا اختلفت هذه الاجناس دلالت دارد
بر جواز تفاضل درين اجناس نزد اختلاف نه بر جواز نسا پس بيع طعام مثلا بدراهم جائز نباشد مگر آنكه دست بدست
بود وهر كه اين را جائز داشته استدلال كرده ست بحديث عايشه در صحيحين وغيرهما بلفظ اشترى رسول الله صلعم
من يهودي طعاما بنسيئة واعطاه درعا له رهنا ونيست معارضه ميان اين حديث وحديث عباده بنا بر امكان
جمع باين طريق كه اين حديث مخصص اشتراط تقابض ست بمثل اين صورت چون مشترى رهنى در ثمن بسپرد وبعض استدلال
كرده اند باجماع بر جواز آن بغير تقابض وقتيكه ثمن نقد باشد واين اجماع اگر بصحت رسد حجت باشد نزد كسيكه حجيت اجماع
مى بيند واينقول كه عباده باين زيادت متفرد ست از جنس كلام اهل علم نيست چه زيادت خارجه بمخرج صحيح مقبول ست
باجماع وتفرد صحابى بروايت حجت ست نزد جميع مسلمين وكيف كه حديث ابن عمر نزد احمد واهل سنن بتصحيح حاكم باين لفظ
ثابت شده كه وى بآنحضرت گفت من بدنانير ميفروشم ودراهم ميگيرم وبدراهم ميفروشم ودنانير ميستانم آنحضرت
فرمود لا باس ان تاخذ بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء واخرجه ابن حبان والبيهقي وهر كه اعلالش بسماك
امام حجت ست كرده حجت مقبوله نياورده واما جواز تفاضل درانچه مقدر بكيل يا وزن نيست پس نزد احمد ومسلم
واهل سنن از حديث جابر آمده كه آنحضرت يك بنده را بدو بنده خريد كرد ودر حديث انس ست نزد مسلم وغيره كه صفيه
را بهفت سر از دحيه كلبى خريد وگمان نبرد كه در جواز تفاضل درين معامله چون دست بدست باشد احدى از اهل
علم مخالف باشد ودر جواز نسا حديث ابن عمر آمده بلفظ امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابعث جيشا
على ابل كانت عندي قال فحملت الناس عليها حتى نفدت الابل وبقيت بقية من الناس فقلت يا رسول الله
قد نفدت وقد بقيت بقية من الناس لا ظهر لهم فقال لي ابتع علينا ابلا بقلائص من ابل الصدقة
الى محلها حتى ينفذ هذا البعث فلما جاءت ابل الصدقة اداها رسول الله صلعم اخرجه احمد وابو داود
والدارقطني ودر سندش محمد بن اسحق امام ست اگرچه در وى بعض اهل علم تكلم كرده اند ولكن اين تكلم مضر او نيست

زیراکه بیهقی روایتش از غیر طریق وی کرده و ابن حجر در فتح الباری اسنادش را اقوی گفته ولکن معارض اوست حدیث
حسن از سمره بلفظ نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة و این نزد احمد و اهل سنن ست
و ترمذی و ابن جارود تصحیحش کرده و رجال اسنادش ثقات اند مگر خلافی که در سماع حسن از سمره معروف ست و عبدالله
بن احمد در زوائد مسند از حدیث جابر بن سمره مثل آن روایت نموده و بزار و بخاری و ابن حبان و دارقطنی از حدیث ابن
عباس نحو حدیث سمره آورده و در فتح گفته رجاله ثقات الا انه اختلف فی وصله وارساله فرجح البخاری وغیر
واحد ارساله و مذهب جمهور جواز بیع حیوان بحیوان ست بطور نسیه بتفاضل مطلق و مالک اختلاف جنس شرط کرده
و ابوحنیفه رح و احمد مطلقا همراه نسیه منع کرده و شافعی حمل منع بر نسیه از هر دو سوی نموده بنابر آنکه از بیع کالی بکالی ست
و آن نزد همگنان غیر صحیح ست و بر فرض عدم امکان جمع احادیث نهی ارجح و اصح ست و هر که نهی را حمل بر مضامین که در
بطون انعام ست کرده غیر مصیبت با آنکه نهی از بیع آن و بیع ملاقیح علی حده آمده و آن اعم ست از آنکه بنقد خرید کند
یا عرض ولکن محبة الاعراب تاتی بمثل هذا العجب العجاب و ضرور ست که در جنسیت اطلاق این اسم برای از اهل لغت
یا اهل شرع ثابت شود و بمجرد اعراف و اصطلاحات تعلق کدام فائده نیست و نه بران ترتب کدام ثمره میشود چه هر متکلم
راد ظاهر قصد عرف قوم خود و اصطلاح اهل بلد خود باشد و مقام مقام ثبوت ربا یا عدم اوست اینجا اشکال ربما لا یسمن
ولا یغنی من جوع نتوان کرد مثلا اگر عرف جاری شود بآنکه ذهب و فضه مکیل اند کیل مصحح بیع جنس بجنس نباشد تا آنکه
تساوی میان هر دو بوزن واقع شود چه آنحضرت فرموده الذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل والفضة بالفضة
وزنا بوزن مثلا بمثل همچنین اگر عرف چنان باشد که گندم و جو موزون اند بیع جنس بجنس جائز نبود تا آنکه تساوی میان
هر دو بکیل معلوم شود و هر که گفته که اتفاق در تقدیر بکیل یا وزن موجب ثبوت رباست کما سبق پس مجرد کیل یا وزن
بلد مقتضیش نباشد چه بران ترتیب امر شرعی بوده و اگر این چنین معامله جائز و مسوغ اثبات احکام شرعیه شود باید که ربا
در یک چیز در شهری ثابت باشد و در شهر دیگر ثابت نبود بلکه آنچه ازین عرف ثابت میشود حمل کلام صادر از اهل بلد بر
محاوره ست زیراکه تعلق قصد بهمان صادر بوده ست و اعتبار در صاع فطره و اوساق زکوة بمکیال مدینه ست
چنانکه در مثل حدیث فی خمس اواق صدقة و در دیت و در نصاب سرقه و نحو آن اعتبار بمیزان مکه ست زیراکه در
حدیث ابن عمر آمده ان النبی صلعم قال المکیال مکیال اهل المدینة والوزن وزن اهل مکة اخرجه ابوداود
والنسائی والبزار وابن حبان والدارقطنی وصححاه و نیز ابوداود روایتش از حدیث ابن عباس نموده و دارقطنی
از وی بطریق ابی احمد زبیری از سفیان از حنظله از طاؤس از ابن عباس آورده و نیز از طریق ابی نعیم از ثوری از

خلافاً لما مسالم بدل الماوردی اخراج نموده دارقطنی گو با خط ابو احمد فیه و چون متقرر شد که اعتبار در امور شرعیه
بکیل مدینه و وزن مکه ست شناخته باشی که خلاف آن در خور اعتبار نیست اگرچه اکثر یا اغلب بر آن اتفاق کرده باشند
بلکه معتبر در امور عرفیه اعراف جاریه در بلد ست و نزد اختلاف اعتبار باغلب باشد مثلاً اگر کسی سوگند کند که موزون نخورد
وی حانث نشود مگر بخوردن چیزی که موزون در بلد اوست زیرا که همین وزن مقصود اوست نزد عامه و غیر آن مقصود
نشود و مسائلی که نامش مسائل اعتبار نهاده اند مردود و مدفوع ست بسنت صحیحه مرفوعه صریحه بدفعی که اوضح تر از مهر
نیمروز و اجلی تر از عمود صباح ست اولاً باحادیث متواتره مشتمله بر آنکه بیع این اجناس جز مثل بمثل سواء بسواء یداً بید
پس انضمام چیزیکه نه از جنس احد المتساویین ست باحدهما مسوغ آن نیست که جنس مقابلش در قدر از ان بیشتر باشد
گو در قیمت رسد بجائیکه رسد و در نفاست و ارتفاع جنس بالغ غایت پیوندد ثانیاً حدیث قلاده ست نزد مسلم و غیره
و جماعتی از ائمه تصحیحش از حدیث فضاله بن عبید کرده گفت اشتریت قلادة یوم خیبر باثنی عشر دیناراً فیها ذهب
و خرز ففصلتها فوجدت فیها اکثر من اثنی عشر دیناراً فذکرت ذلك للنبي صلی الله علیه و سلم فقال
لا تباع حتی تفصل و فی لفظ ان النبي صلی الله علیه و سلم قال لا حتی تمیز بینه و بینه فقال انما اردت
الحجارة فقال النبي صلی الله علیه و سلم لا حتی تمیز بینهما و قد اخرجه الطبرانی فی الکبیر من طرق کثیرة
جداً و این حدیث ابلغ دلالت دارد بر آنکه این مسائل مخالف شریعت مطهره و مضاد اوست و باطل صورتست و مناداتی
که تشکیلش مستلزم تحلیل ما حرم الله ست و آن محرم ربای متوعد علیه بحرب از خدا عز و جل ست و مسلمانان بر تحریمش
و بودنش از کبائر ذنوب اتفاق کرده اند و در ینجا پای همچو علامه مقبلی از جاده صواب لغزیده با آنکه بادی رحمه الله گمان
آنست که از اهل انصاف ست چنانکه گفته که اذا طابت انفس المتعاملین بذلك و رضیا به کان من البیع
المأذون فیه و این غفلت عظیم ست چه معلوم ست که او تعالی در انچه رباست یا وسیله بسوی رباست نمی را حکم
محلل این حرام بحت و کبیره عظیمه نگردانیده و این تاویل حدیث قلاده که دران زر بیشتر از ثمن یافته شده پس زر
منفرد غالب بود تاویل زائف ست چنانکه از جلال رحمه الله سر بر زده با آنکه بسیاری از سلف صالح بجانب عمل بحدیث
قلاده رفته اند و همین ست مذهب مالك و لیث و احمد و اسحق و غیرهم و هو الحق الذي لا شك فیه و لا شبهة

فصل حرام ست بیع رطب بتمر یعنی فروختن تر بخشک بدلیل حدیث سعد بن ابی وقاص که نزد احمد و اهل سنن ست
و ترمذی آنرا صحیح گفته و ابن خزیمه و ابن حبان و حاکم همگنان و پیش از ایشان ابن المدینی بصحت قائل گشته گفت
سمعت النبي صلی الله علیه و سلم یسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال لمن حوله اینقص الرطب اذا یبس قالوا

نعم نهى عن ذلك، و همچنین فروختن عنب بزبیب حرام ست و تحریم بیع کرم بزبیب در حدیث متفق علیه آمده
و مراد بکرم عنب ست و نیست علت دران مگر تجویز نقص و یبوستش بر درخت اثری ندارد چه محرم بنص ست نه بقیاس
بر تمره برطب همچنین منع بیع هر جنس ربوی که بعضش اخضر و بعضش یابس باشد یا بعض مبلول و بعض غیر مبلول بود بنا
عدم علم بتساوی داخل زیر نصوص مصرحه بقوله صلعم ست الا مثلا بمثل و سواء بسواء و حرام ست بیع مزابنه
که فروختن ثمر ست بر نخل بتمر و این تفسیر نزد صحیحین و غیرهما باین لفظ آمده وهي بيع التمر على رؤس النخل كيلا و
بيع الكرم بالزبيب كيلا و رفع این تفسیر اگر صالح باشد در خور قیام حجت ست در تفسیر مزابنه و اگر مدرج باشد چنانکه
گفته اند پس دال ست بر معنی آن حدیث رافع بن خدیج و سهل بن ابی حثمه که در صحیحین و غیرهما ست بلفظ ان النبي صلعم
نهى عن المزابنة بيع الثمر بالتمر الا اصحاب العرايا ثمر بثاء مثلثه ست در اول و مراد بدان میوه ست که بر درخت باشد
و آنرا ثمر نگویند مگر مادام که بر نخل باشد و ثانی تمر ست بتاء فوقانیه و همچنین در صحیحین از غیر حدیث این هر دو آمده و در
روایتی مسلم بتصریحش پرداخته و گفته ثمر النخلة و هم نزد شیخین ست از حدیث ابن عمر که ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن المزابنة ان يبيع الرجل ثمر حائطه بتمر كيلا وان كان كرما ان يبيعه بزبيب كيلا وان كان زرعا
ان يبيعه بكيل طعام نهى عن ذلك كله و ازینجا متقرر شد که مزابنه فروختن میوه درخت ست بر درخت و مثل
او ست بیع عنب در اصولش و بیع زرع قبل از بریدنش باجناس این هر سه جنس که خشک و یابس گشته که این همه
مزابنه ست و وجه منع عدم علم بتساوی در جنس ربوی ست و اما عرایا پس اصلش آنست که عرب تطوع میکردند بر کسیکه
او را ثمر نبود چنانکه صاحب شاة و ابل تطوع بمنیحه نمود و این عطیه لبن ست نه عطیه رقبه جوهری در صحاح گفته العرية
هي النخلة التي يعريها صاحبها رجلا محتاجا بان يجعل له ثمرها عاما من عراه اذا قصده انتهى پس آنحضرت
صلعم رخصتش از برای کسی که نخل نداشت باین طریق فرمود که رطب را بر نخل بخرص آن از تمر بخرد یعنی چندانکه میوه تر
بر درخت بگیرد همانقدر میوه خشک بمالک درخت بدهد چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث سهل آمده و گذشت و چنانکه
در بخاری و غیره از حدیث زید بن ثابت ست و در لفظی از صحیحین از حدیث زید چنین آمده رخص في العرية ياخذها
اهل البيت بخرصها تمرا ياكلونها رطبا و در لفظی نزد شیخین از حدیثش باین لفظ وارد شده ولم يرخص في غير
ذلك پس این عریه جائز ست و هر که ما را خبر بتحریم بیع داد و از مزابنه نهی کرد همان مارا درین عرایا رخصت بخشید
و این همه حق و شریعت واضحه و سنت قائمه ست و مانع از جوازش متعرض بر د خاص بعام و رد رخصت بعزیمت
و رد سنت بمجرد رای زائف ست و همچنین حال کسی ست که هبه عریه را جائز و بیع آنرا ممنوع میگوید کما روی عن ابی حنیفة

بیع ولکن این رخصت مقید ست بآنکه خریدارش بیک وسق یا دو یا سه یا چهار باشد چنانکه در حدیث جابر نزد
شافعی واحمد واقع شده وابن خزیمه وابن حبان وحاکم تصحیحش کرده اند پس شراء آن زیاده برین مقدار جائز نباشد
واز تلقی جلوبت نهی آمده ابن مسعود گفته نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن تلقی البیوع واین در صحیحین وغیر هماست ودر لفظی
از ابی هریره نزد مسلم وغیره آمده نهی ان یتلقی الجلب فان تلقاه انسان فابتاعه فصاحب السلعة بالخیار اذا
ورد السوق وهم این نهی در صحیحین از حدیث ابن عمر وابن عباس ثابت گشته واهل علم مختلف اند در آنکه این بیع صحیح است
یا باطل هر که صحیح داند استدلال میکند بخیاری که در حدیث مذکور ست چه دال ست بر انعقاد بیع ونیز گفته که این نهی از
امر خارج ست نه از عین بیع و وصف آن که هر که باطل میگوید میفرماید این تلقی را شارع بر فاعلش بنهی ثابت بلا خلاف
حرام ساخته و هر که زعم کند که مرتب برین حرام صحیح ست وی مخالفت مقاصد شرع بمجرد رای کرده که مستند بچیزی در خور
قیام نیست واثبات خیار دلیل بران ست که این بیع موکول ست بسوی اختیار صاحبش اگر خواهد امضایش نماید واگر
امضا نکند وجودش همچو عدم باشد پس این خیار حجت ست بر ایشان نه حجت از برای ایشان چه تجارت از تراضی
در همین امضا واقع شده و رضا متقدم را انکشاف امر غیر واقع که آن تغریر متلقی بود باطل ساخته ومراد بکریمه
تجارة عن تراض نه مثل این رضای ناشی از تغریر وتلبیس ست بلکه رضای محقق بلا تغریر وطیبت صحیحه نفس ست واما
احتکار قوت آدمی وبهیمه پس در صحیح مسلم وغیره از حدیث معمر بن عبد الله عدوی آمده که ان النبی صلی الله علیه وسلم قال
لا یحتکر الا خاطئ ودر حدیث معقل بن یسار ست نزد احمد وترمذی قال قال رسول الله صلعم من دخل فی شیء
من اسعار المسلمین لیغلی علیهم کان حقا علی الله ان یقعده بعظم من النار یوم القیامة ورجالش رجال
صحیح اند کما قال فی مجمع الزوائد مگر زید بن مره ابو معلی وگفته ولم اجد من ترجمه دیگر حدیث ابن عمر ست
نزد ابن ماجه واسحق بن راهویه ودارمی وابو یعلی وعقیلی وحاکم بلفظ الجالب مرزوق والمحتکر ملعون ودر
سندش ضعف ست ودر حدیث دیگر از وی نزد احمد وابن ابی شیبه وبزار وابو یعلی وحاکم باین لفظ آمده من احتکر
الطعام اربعین یوما فقد برئ من الله وبرئ الله تعالی منه ودر سندش اصبغ بن زید وکثیر بن مره اند اول
مختلف فیه ست وثانی کذلک واول را نسائی توثیق کرده وثانی را ابن سعد ثقه گفته ودرین باب حدیثهاست واحتکار
وحکر را تفسیر کرده اند بحبس سلع از بیع واین دلالت دارد بر آنکه حرام ست احتکار هر آنچیز که حاجت مردم بسوی
آن داعی باشد ومؤید اوست حدیث من دخل فی شیء من اسعار المسلمین واین عام ست هر چیز را که سعر
دارد پس تخصیص بر طعام در بعض احادیث مقتضی تخصیص تحریم احتکار بطعام نباشد زیرا که از باب تنصیص بر بعض

افراد عام ست و نیز چون علت حکم اضرار بمسلمین ست پس شامل هر آنچیز باشد که از احتکارش متضرر گردند و حاجت مسلمانان
بسوی آن داعی باشد اگرچه تضرر باحتکار طعام بنابر مزید حاجت بسوی آن بیشتر ست و داخل میشود دران قوت
دواب و اما حکم ادخار کفایت خود و عیال خویش پس ابن سلان در شرح سنن حکایت اجماع بر جوازش کرده و گفته
لاخلاف في ان ما يدخره الانسان من قوت وما يحتاجون اليه من سمن وعسل وغير ذلك جائز
لاباس به انتهى و دال ست برین آنکه رسول خدا صلعم هر یکی را از ازواج خود صد وسق از خیبر میداد ابن رسلان
گوید وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخر لاهله قوت سنتهم من تمر وغيره و قید حاجت در حکم معتبر ست
زیرا که ادخار غیر محتاج الیه مضر مردم نباشد مگر آنکه این کار بنابر افضاء بغلا کند که درینحال حدیث ليغلي عليهم تناولش
خواهد بود و بالجمله محتکر را تکلیف بیع دهند زیرا که وی فاعل محرم شرعی ست باز یادت اضرار بمسلمین پس تقریرش
بر حرام و ترک اهل اسلام در تلهف از جوع بنابر صیانت این محتکر خاطی ضار مسلمین جائز نیست و لهذا امیر المؤمنین علی
رضی الله عنه طعام محتکر را بسوخت آری تسعیر ناجائز ست و قرآن کریم دال ست بر عدم جواز تسعیر کما قال سبحانه
تجارة عن تراض و این مفید دفع اجبار تاجر ست از آنکه بیع بسعر غیر مرضی در تجارت خود کند پس اجبارش خلاف ما في
الكتاب باشد و همچنین دال ست بران کریمهٔ ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل و هر که را بر بیع مال او بدون رضایش
اکراه کنند اکل مال او بباطل باشد و همچنین دلالت دارد بران حدیث لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة من نفسه
و دال ست بران علی الخصوص حديث انس ان السعر غلا فقالوا يا رسول الله سعر لنا فقال ان الله هو المسعر
القابض الباسط الرازق واني ارجو ان القى الله عز وجل وليس احد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال
و این نزد احمد و اهل سنن و دارمی و بزار و ابو یعلی ست و ابن حبان و ترمذی تصحیحش کرده اند ابن حجر گفته اسنادش
بر شرط مسلم ست و نیز دلالت دارد بر عدم جوازش علی الخصوص حديث ابی هریره قال جاء رجل فقال يا رسول الله
سعر قال بل ادعوا الله ثم جاء آخر فقال سعر قال بل الله يخفض ويرفع و این را ابو داؤد و احمد روایت کرده اند
ابن حجر گفته اسنادش حسن ست و دال ست بران حدیث ابی سعید که نحو حدیث انس ست نزد ابن ماجه و بزار و طبرانی
در اوسط ابن حجر گفته اسنادش حسن ست و گفته و للبزار نحوه من حديث علي وعن ابن عباس عند الطبراني
في الصغير وعن ابي جحيفة في الكبير واغرب ابن الجوزي فاخرجه في الموضوعات من حديث علي و
قال انه حديث لا يصح انتهى و ظاهر این ادله عدم فرق ست میان هر دو قوت و غیر هما چه از همه تاثر عدم طیبت
نفس و وقوع بر عدم تراضی معتبر ست و نیست فرق در آنکه رد در تسعیر مذکور بسوی تعامل مردم باشد یا بجانب غیر آن

چه هیچ فرق مجرد رای و ملاحظهٔ مصلحت ست و نیست مصلحت در انچه مخالف شرع ست و در حدیث سابق انس
اشارت ست بآنکه در تسعیر مظلمه ست فلا خیر و لا مصلحة فی مظلمة بل الخیر کل الخیر و المصلحة کل المصلحة فی العمل
بما ورد به الشرع **فصل** حرام ست تفریق میان ذوی الارحام در بیع بحدیث ابی ایوب نزد احمد و ترمذی و گفته
حسن ست و نزد دارقطنی و حاکم گفته صحیح ست بلفظ سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول من فرق بین والدة و ولدها
فرق الله تعالی بینه و بین احبته یوم القیامة و بحدیث ابی موسی نزد ابن ماجة و دارقطنی باسناد لا بأس به
قال لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم من فرق بین الوالدة و ولدها و بین الاخ و اخیه و بحدیث علی کرم الله وجهه
نزد ابو داود و دارقطنی انه فرق بین جاریة و ولدها فنهاه النبی صلی الله علیه وسلم عن ذلک و رد البیع و ابو داود
اعلالش بانقطاع کرده و لکن حاکم بتصحیح اسنادش پرداخته و بیهقی بترجیح آن بنابر شواهد رفته و نیز بحدیث علی نزد
ابن ماجه و دارقطنی قال امرنی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان ابیع غلامین اخوین فبعتهما و فرقت بینهما فذکرت
ذلک للنبی صلی الله علیه وسلم فقال ادرکهما فارتجعهما و لا تبعهما الا جمیعا و این را ابن خزیمه و ابن الجارود و ابن حبان
و حاکم و طبرانی و ابن القطان تصحیح کرده اند و بحدیث انس نزد ابن عدی بلفظ لا یولهن والد عن ولده و در سندش مبشر
بن عبید ست و وی ضعیف ست و بطریق دیگر هم روایتش کرده و در ان اسمعیل بن عیاش ست از حجاج بن ارطاة و تفرد
اسمعیل در غیر شامیین ضعیف ست و بحدیث ابی سعید نزد طبرانی بلفظ لا توله والدة بولدها و اخرجه البیهقی
و اینهمه احادیث دال اند بر تحریم تفریق میان والده و ولدش و میان والد و ولدش و میان دو برادر و گفته اند که
تحریم تفریق مادر از فرزندان مجمع علیه ست و ما عدای انچه درین احادیث ذکر یافته تحریمش قیاسی باشد و ظاهر احادیث
تحریم تفریق ست ببیع و غیره و اما جواز تفریق بعد از بلوغ صغیر و رضای کبیر پس استدلال کرده اند بران بحدیث عبادة
بن صامت که نزد دارقطنی و حاکم ست بلفظ لا یفرق بین الام و ولدها قیل الی متی قال حتی یبلغ الغلام
و تحیض الجاریة و لکن در سندش عبد الله بن عمرو واقفی ضعیف ست و علی بن المدینی او را رمی بکذب کرده و لکن
بعد از بلوغ انچه محصل تضرر تام بود باقی نمی ماند چنانکه در صغیر باشد و لهذا از غیرش حکایت اجماع بر جواز تفریق بعد
بلوغ کرده و نجش در لغت بمعنی تنفیر صید و اثارتش از جای اوست تا شکار گردد و در شرع عبارت ست از زیادت در
سلعه تا بدان چیزی داده شود با آنکه ارادهٔ خریدارش ندارد و بلکه مطلب آنست که سوای او بوی اقتدا کنند و از انچه
دیگری میدهد زیاده تر بدهند و در صحیحین و غیرهما از حدیث ابی هریرة و حدیث ابن عمر و نزد مسلم از حدیث عقبة
بن عامر از نجش نهی آمده و درین باب غیر این احادیث ست و ابن بطال نقل اجماع کرده بآنکه ناجش عاصی ست

بفعل خود در بیع اختلاف کرده اند چون بر طریقه بخشش افتد ابن جنید دایل انداز اول حدیث فساد این بیع نزد شوکانی نقل کرده وهو قول اهل الظاهر ورواية عن مالك وهو المشهور عند الحنابلة وهو وجه للشافعية شوکانی فرماید قلت وهو الحق لاقتضاء النهي لذلك انتهى واما سوم بر سوم پس از حدیث ابی هریره در صحیحین وغیرهما از ان نهی ثابت شده وهمچنان از بیع بر بیع نهی آمده واین نیز از حدیث اوست نزد شیخین ودر غیر صحیحین از غیر حدیث او نیز وارد شده وصورت سوم بر سوم آنست که مردی یکی سلعه بخرد قائلی او را بگوید که این را واپس کن من بهتر ازین بدست تو بفروشم یا مثل آن بقیمت کمتر بدهم یا بائع را گوید باز گردان تا بقیمت بیشتر از تو بستانم وصورت بیع بر بیع وشراء بر شراء آنست که خریدار سلعه را در زمن خیار بگوید که فسخ کن تا بانقص ترا بدهم یا بائع را گوید فسخ کن تا بازید از تو بخرم ابن حجر در فتح الباری گفته هذا مجمع عليه واز ینجا شناخته باشی که سوم بر سوم دیگرست وبیع بر بیع دیگر وتقیید منع بآنکه بعد از تراضی باشد صواب ست واما بیع مزایده که آنرا احراج ونیلام خوانند وبیع من یزید نامند پس جائزست بدلیل حدیث انس ان النبي صلى الله عليه وسلم باع قدحا وحلسا في من يزيد واین نزد احمد وابو داود ونسائی ست وترمذی تحسینش کرده ودر لفظ لابی داود ان النبي صلى الله عليه وسلم نادى على قدح وحلس لبعض اصحابه فقال رجل هما على بدرهم ثم قال آخر هما على بدرهمين وبخاری از عطا حکایت کرده که وی گفت ادركت الناس لا يرون باسا ببيع المغانم فيمن يزيد ترمذی بعد از اخراج حدیث انس گفته والعمل على هذا عند بعض اهل العلم لا يرون باسا ببيع من يزيد في المغانم والمواريث ابن العربی گوید لا معنى لاختصاص الجواز بالغنيمة والميراث فان الباب واحد والمعنى مشترك واما سلم یا سلف وبیع پس در حدیث ابن عمرو آمده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحل سلف وبيع الحديث واین نزد احمد وابو داود ونسائی ست وترمذی گفته حسن صحیح ست وهم ابن خزیمه وحاکم تصحیحش کرده احمد گفته صورتش این ست که اول قرض دهد باز آنرا بدستش بقیمت زائد بفروشد واین فاسدست زیرا که اقراضش بغرض زیادت در ثمن کرده وگاه سلف بمعنی سلم آید چنانکه در چیزی سلم کند وگوید که اگر مسلم فیه مهیا نگردد پس آن بیع ست از تو واین صورت داخلست زیر احادیث مشتمله بر نهی از بیع شئ قبل از قبض آن واز هرچه شارع منع کرده آن باطل ست بلا فرق در منع ونهی نهی مگر آنکه کدام قرینه دال شود بر آنکه مراد مجرد کراهت قاصر از رتبه تحریم ست فقط وانچه جامدین بر رای بدان اعتلال کرده اند که این نهی لذاته ست واین لوصفه واین لامر خارج عنه چنانکه در کتب اصول واقع شده پس بارها گذشت که این تفرقه مبنی بر رای بحت ست مرتبط بدلیلی از عقل ونقل نیست وچنانکه سلف وبیع وغیره حرام ست همچنان از ربح مالم يضمن وبیع ماليس عندك هم نهی آمده واین در حدیث ابن عمرست نزد احمد وابو داود ونسائی وترمذی وابن خزیمه وحاکم بلفظ لا يحل

لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك و حرام ست بیع شئ باکثر از نرخ
یوم حاضر بنا بر نساء و بر منع ازین بیع بحدیث ابی هریره استدلال میتوان کرد قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
من باع بيعتين في بيعة فله اوكسهما او الربا و این را احمد و نسائی روایت کرده و ترمذی صحیح گفته و مؤید وی ست
حدیث عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن ابيه قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صفقتين في صفقة
و این نزد احمد و بزار و طبرانی در کبیر و اوسط ست در مجمع الزوائد گفته رجال احمد ثقات اند سماک گفته صورت این بیع آنست
که مرد چیزی بفروشد و بگوید که این چیز بوام بانقدر ست و بنقد بانقدر و بالجمله این هر دو حدیث دال اند بر آنکه زیادت
بنا بر نساء ممنوع ست و لهذا فرموده او کسهما او الربا و اعیان ربویه داخل اند زیر عموم این هر دو حدیث و شوکانی
درین باب رساله مستقله نوشته و بنامش شفاء العلل فی حکم زیادة الثمن لاجل الاجل نهاده و کلام درینمقام درازی خواه ست
و مذهب جمهور جواز بیع شئ ست باکثر از نرخ روز بنا بر نساء و در دلالت این هر دو حدیث نزاع کرده اند و هر که یکی را
قرض داد و خواست که مستقرض زیاده بر مقدار قرض بوی باز دهد و توصل نماید بسوی تحلیل زیادت باین حیله باطله
که عینی را بدستش باکثر از قیمت آن بفروشد و باز از وی باقل از آن بخرد و این زیادت در ذمه مشتری باقی ماند و این
در حقیقت زیادت در قدر قرض ست پس درین حیله توصل بربا ست و این بیع از جنس بیع عینه ست که بران وعید
آمده چنانکه ابن عمر گفته ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ضن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة و
اتبعوا اذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله انزل الله عز وجل بهم بلاء فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم اخرجه
احمد و ابو داود و لفظ ابو داود این ست اذا تبايعتم بالعينة واخذتم اذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم
الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا الى دينكم واخرجه ايضا الطبراني وابن القطان و صحح
ابن حجر در بلوغ المرام گفته رجالش ثقات و در تلخیص نوشته انه لا يلزم من كون رجاله ثقات ان يكون صحيحا لان
الاعمش مدلس ولم يذكر سماعه من عطا وعطا يحتمل ان يكون هو عطا الخراساني فيكون فيه تدليس
التسوية باسقاط نافع بين عطا وابن عمر انتهى و مخفی نیست که بعد تصحیح حدیث ازین امام و حکم ببودن رجالش ثقات
حجت قائم میشود و اصل عدم احتمال مذکور ست و اگر مجرد همچو احتمال مبطل استدلال باشد شطری از سنت باین دعاوی
از عمل بیکار رود و دفع من شاء بما شاء و رد من شاء ما شاء و اعمش امام حافظ ثقه حجت ست اقل احوالش آنست
که روایتش محمول بر صحت شود تا آنکه خلافش متبین گردد ولکن منذری در مختصر سنن گفته ان في اسناده اسحق بن
اسيد ابو عبد الرحمن الخراساني نزيل مصر لا يحتج بحديثه وفيه ايضا العطاء الخراساني وفيه مقال انتهى

وذهبی در میزان گفته ان هذا من مناکیره انتهی ابو حاتم درباره اسحق مذکور گفته لا یشتغل به شیخ لیس بالمشهور وابن عدی گفته مجهول و در تقریب نوشته فیه ضعف وعطاء خراسانی را بعض اهل حدیث تضعیف کرده اند وابن معین وابو حاتم توثیقش نموده وابن حجر در تقریب گفته صدوق یهم کثیرا ویدلس انتهی گویم چون کلام ابن حجر درباره این هر دو رجل اینچنین ست وحدیث از طریق غیر این هر دو نیامده پس چه قسم حکم به رجالش بثقات بودن میتوان کرد ولکن مخفی نیست که عطاء خراسانی از رجال مسلم ست ودر صحیح از وی اخراج کرده وقنطره را مجاوزت نموده وبیهقی از برای طرقی ازین حدیث انعقاد باب نموده وابن کثیر گفته روی من وجه ضعیف عن ابن عمرو بن العاص مرفوعا وشاهد او ست حدیث ابو اسحق سبیعی از زن خود که وی بر عایشه در آمد وهمراه او ام ولد زید بن ارقم بود گفت یا ام المومنین انی بعت غلاما من زید بن ارقم بثمان مائة درهم نسیئة وانی ابتعته منه بستمائة نقدا عایشه گفت بئسما اشتریت وبئسما شریت ان جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بطل الا ان یتوب اخرجه الدارقطنی حاصل آنکه حجت مجموع ما فی الباب قائم ست ولا سیما این حیله متوسل بها حیل باطله ست که شریعت حقه بابطالش آمده ومستلزم آنست که مستقرض بیشتر از قدر استقراض باز گرداند واین برای مجمع علی التحریم ست ودرین باب اگر هیچ نمی آمد همین ادله وارده در تحریم ربا کافی ومغنی میشد از غیر آن جوهری در صحاح گفته العینة بالکسر السلف ودر قاموس گفته وعین اخذ بالعینة بالکسر ای السلف او اعطی بها والتاجر باع سلعته بثمن الی اجل ثم اشتراها منه باقل من ذلک الثمن انتهی رافعی گوید بیع عینه آنست که چیزی را بدست کسی بثمن موجل بفروشد وتسلیم نماید باز آن چیز را از مشتری قبل از قبض ثمن بثمن نقد باقل از آن مقدار بخرد ومذهب مالک وابو حنیفه واحمد وغیرهم عدم جواز بیع عینه ست وهو الحق وشافعی واصحابش آنرا جائز داشته اند واستدلال کرده اند بانچه دران دلالت بر مطلوب نیست

باب الخیارات

وآن بر انواع بسیار ست چنانکه از مضمون کلام درین مقام برین مرام ظاهر گردد در بیع وشراء چون خداع یکی بدیگری منکشف شود نوعی از انواع خدیعت که منجمله آنها یکی خیانت ست خیار ثابت شود چنانکه در قصه مردی که در بیوع مخدوع میشد در صحیحین وغیرهما ثابت شده که آنحضرت او را ارشاد کرد من بایعت فقل لا خلابة وخلابت بمعنی خدیعت ست واگر یکی از دو متبایع این شرط کرده ست پس حکمش ظاهر ست واگر اشتراط نکرده پس بیع مشتمل بر غرر ست

که مناط اعظم ست در خیارات و در حدیثی نزد بخاری در تاریخ و ابن ماجه و دارقطنی آمده که آنحضرت مرد مذکور را
گفت ثم انت بالخیار فی کل سلعة ابتعتها ثلاث لیال ان رضیت فامسك وان سخطت فارددها
علی صاحبها و این منجمله مخصصات بیع غرر از احادیث نهی ست با ثبوت خیار و چون بائع خیار باختیار مشتری داد بیع
صحیح شد چنانکه سنت بران دال ست او یقول لصاحبه اختر و در صحیحین از حدیث ابن عمر آمده ان النبی صلی الله علیه وسلم
قال المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا او یقول احدهما لصاحبه اختر و ربما قال او یکون بیع الخیار و اگر خیار
واقع نشده بیع صحیح نباشد بنا بر آنکه از باب بیع غرر منهی عنه ست تراضی که مناط بیع و شرا ست متحقق نگشته و دلیل دال ست
بر آنکه خیار در مصراة و در خداعیت تا سه روز ست و خیار تعیین مطلق ست تا آنکه اختیارش کند و در باقی خیارات معتبر
زمان اطلاع صاحب خیار ست چون مطلع شد و فسخ نکرد واقع شد و خیار نماند و بعد از آنکه بائع و مشتری را خیار ثابت
گشت اگر مشتری بمیرد از وقوع خیار بعد و مدت خیار موقت بود منقضی نگشته پس شك نیست که این حق ثابت از برا
او حق ثابت ست از برای ورثه او بجهت ثبوت سائر حقوق و آنکه گفته اند که وارث را حق خیار نباشد رای بحت محتاج
امر ثابت از کتاب و سنت ست که در باره میراث املاك و حقوق آمده و لم یأتوا فی الفرق بشیء الا بما هو هباء او
سراب بقیعة و چون بائع مشتری را اختر یا اترك گفت و وی سکوت کرد و مدت بگذشت بیع نماند چه وی ترك اختیار
کرده و در حدیث من بایعت فقل لا خلابة که در صحیحین از حدیث ابن عمر آمده ست اشارت ست بسوی خیار غبن
و احمد و اهل سنن از حدیث انس روایت کرده اند که ان رجلا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یبتاع
وکان فی عقدته یغبن فدعاه و نهاه فقال یا نبی الله انی لا اصبر عن البیع فقال ان کنت غیر تارك للبیع فقل
ها وها ولا خلابة ترمذی گفته این حدیث صحیح ست واخرجه البخاری فی تاریخه وابن ماجة والدارقطنی
عن محمد بن یحیی بن حبان قال هو جدی یعنی الرجل الذی کان یخدع فی البیوع وکان رجلا قد اصابته
آمة فی راسه فکسرته وکان لا یدع علی ذلك التجارة وکان لا یزال یغبن فاتی النبی صلعم فذکر ذلك له
فقال له اذا انت بایعت فقل لا خلابة ثم انت فی کل سلعة ابتعتها بالخیار ثلاث لیال ان رضیت فامسك
وان سخطت فارددها علی صاحبها و ازینجا ظاهر شد که هر که عارف بحقائق امور نباشد و از معرفت مقادیر اثمان
مبیعات و صالح و غیر صالح آن قاصر الفکره بود و را خیار حاصل ست تا آنکه با اهل خبرت استشاره کند و این ثابت ست
و ملحق ست بدان هر بائع و مشتری غیر عارف بدان و بمقدار قیمت آن و اگرچه مکلف باشد و اکثر الوقوع در هیچ بیع زنان اند
بنا بر نقصان عقول و عدم کمال تمیز و چون این اشتراط از مردی یا زنی واقع شود که متصف بصفت مذکور ست چنانکه

اند ... اسم ... تلقی ... ند ... این خیار را رسول خدا صلعم ثابت کرده و مدتش مقدر فرموده و نهی من بیع المغانم
و اگر ... ست پس ... ست که یعنی که مناطش تراضی ست جز برضای محقق تمام نمیشود و اگر بائع راضی ست
بثمن و میداند که کمتر از ثمن مثل اوست پس او را بعد ازین خیار نباشد و اگر نمیداند و اعتقاد میکند که این عین بهمین
ثمن فروخته میشود و ظاهر شد که این عین فوق آن ثمن ست یا این ثمن فوق آن عین ست باآنکه از هر دو یا از احدهما
رضای محقق و طیبت نفس حاصل نشده پس این موجب عدم حصول مناط شرعی ست و تبایع میان هر دو ناتمام و نزد
اختلاف هر دو مثلاً بائع گوید مارا ظاهر شد که قیمت مبیع بیشتر ست یا مشتری گوید که مارا ظاهر شد که ثمن من فوق مبیع ست
واجب بر قاضی آنست که خصومت را بسپرد بعدول اهل خبرت بحال مبیع فرماید و بر قول آنها عمل کند و اگر بائع وکیل
مالک یا ولی صبی و مجنون ست پس ثبوت خیار بطریق اولی ست لکن نه مطلقا بلکه نزد اخبار عدول بغبن بر بائع یا مشتری
و وجهش واضح ست زیراکه مالک راضی نیست مگر بمعتاد در اعیان و اثمان و چون صبی بعد از تکلیف یا مجنون بعد از صحت
بگوید که وی مغبون شده بر قاضی امر بعدول بتقویم عین مبیعه وقت بیعش واجب ست اگر غبن متقرر گردد خیار ثابت
شود چه باین غبن عدم تصرف ولی بعدل منکشف شده کما قال تعالی پس تصرف و رضا را که از وی واقع شده حکم نباشد
و لابدست از حصول رضاء هر دو نزد زوال مانع از صغر و جنون و لابدست که این غبن از ان جنس باشد که عادت مردم باعتبار
مثل آن و بتساهل در معاملات بدان جاری نیست و این غبن فاحش ست و مختلف میشود باختلاف ازمنه و امکنه و اشخاص
و از برای تقدیرش بتقدیر معین و تحدیدش بحد معلوم وجهی نیست و عقد فضولی خارج از باب خیار ست و هیچ حکم و اعتبار
از برای آن نیست بلکه اگر مالک اجازتش داد بیع شرعی ست چه تراضی معتبر نزد این اجازت حاصل شده ورنه وجودش
همچو عدم اوست **فصل** از بیع چیزی که نزد بائع موجود نیست نهی بصحت رسیده کما تقدم و بیع بائع شی غائب از باب
بیع مالیس عنده ست و نهی از بیع غرر صحیح شده و آن همان ست که مشتری بر تحقیقش آگاه نیست و مشتری شی غائب که آنرا
ندیده غیر واقف بر حقیقت اوست و دلیل مخصص این بیع ازین هر دو نهی که بدان قیام حجت میتواند شد ثابت نگشته و در سند
حدیث من اشتری ما لم یره فله الخیار متهم بوضع ست چنانکه ابن حجر در تلخیص گفته و دارقطنی و بیهقی متفرد اند بروایتش
مرفوعا و گفته معروف آنست که از قول ابن سیرین ست و نیز بطریق ارسال مروی شده و در وی نیز کسی هست که
حجت بوی قائم نمیشود پس درین باب انچه صالح تعویل باشد موجود نیست و بارها شناسا کرده ایم که بیع شرعی همان
تراضی ست و بر تقدیریکه هر دو راضی اند بر بیع غائب هر که نزد رویت شی مبیع را بر غیر آن صفت یابد که بدان رضا
داده بود او را میرسد که بنابر انکشاف عدم رضاء محقق ترک دهد و این ست معنی خیار رویت نزد مثبتین آن و لکن

ایشان میگویند که بیع بنفس عقد منعقد گشته و ما میگوییم که انکشافش بر خلاف صفتی که بران تراضی واقع شده عائد بر
تراضی سابق ست بنقض پس گویا که نبوده و چون نزد رویت رضا حاصل شود این رضا بیع و شرا باشد لا ما تقدم
و بطلان خیار بموت غیر مستقیم ست بر قواعد ایشان که بدان کار بند اند چه خیار حق ثابت ست از برای صاحب خیار
و مجرد موتش سبب صالح بطلان و وارث نائب نیست و حق همچو ملک ست در انتقال از میت بسوی وارثش پس لابد ست که
مخصص این کلیه ثابته بعموم کتاب و سنت و باجماع علی الجمله یافته شود آری بطلانش بابطال صاحب خیار صحیح ست
چه مفوض باوست و بطلانش بتصرف و استعمال از انجهت باشد که مشعر برضا ست و همچنین بطلانش بعیب و نقص
که عقد شامل اوست وقتی جائز باشد که بفعل صاحب خیار بود چه عیب و نقص مشعر رضا به بیع ست بدلیل حدیث عبدالله
بن عمر نزد شیخین بلفظ المتبایعان کل واحد منهما بالخیار علی صاحبه ما لم یتفرقا الا بیع الخیار چه درین حدیث
خیار را قسیم تفرق قرار داده اند پس چون هر دو متفرق شدند بیع یافته شد مگر آنکه میان هر دو خیار باشد که درینحال
وجوب بیع جز باختیار نخواهد بود گو هر دو جدا شوند و میان اهل علم درین استثنا خلاف ست بر سه قول احسن اقوال
قول ثالث ست که مراد باین استثنا آنست که هر دو را خیار ست تا دام که جدا نشده اند مگر آنکه مخایرت کنند
و اگرچه پیش از تفرق باشد یا بیع بشرط خیار باشد اگرچه بعد از تفرق بود حافظ در فتح الباری گفته هو قول یجمع
التاویلین الاولین انتهی و درین باب حدیثهاست که دال ست بر ثبوت خیار شرط و منجمله اش قصه حبان بن منقذ ست
که مصرح ست باثبات خیار شرط بعد از تفرق و ظاهر آنست که خیار با جهالت مدت صحیح ست و چون صاحب خیار باختیار
تراخی کند دیگر را مطالبه اش میرسد و نزد این مطالبه بیع مستقر شود یا باطل گردد و داخل نمیشود مبیع در ملک مشتری
بخیار شرط مگر باختیار او و قبل از اختیار باقی در ملک بائع ست بنا بر استصحاب حال و عمل بید اصلیه پس عتق و شفعه و
تعیب و تلف نباشد مگر از مال بائع اگرچه در ید مشتری باشد زیرا که این ید غیر مستقر ست بلکه مشروط ست بانقضاء امضاء
همچنین موت آن بر بائع باشد نه بر مشتری تا آنکه ملک مشتری مستقر گردد همچنین فوائدش هم از برای بائع ست تا آنکه ملک
مشتری مستقر گردد و چون مستقر گردد مشتری را باشد از وقت استقرار و انتقالش بسوی وارث او و ولی مجنون
یا صبی بالغ صحیح ست اما اول پس بنا بر آنکه خیار بجمیع اقسام خود موروث ست و اما ثانی پس بکریمه فان کان الذی
علیه الحق سفیها او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل هو فلیملل ولیه و اما ثالث پس بنا بر آنکه صاحب حق در حقیقت است و
الکنون صحیح التصرف گردیده و صحیح ست خیار در نکاح زیرا که آنحضرت فرموده ان احق ما وفیتم به من الشروط
ما استحللتم به الفروج مگر آنکه اشتراط چیزی کند که رافع موجب نکاح و مخالف مقتضایش باشد و وجه عدم صحت خیار

در طلاق و عتاق و وقف باین تعلیل که این تقیید ست از برای انشاء فاصل و انشاء متقید نشود نزد ما صحیح نیست چه این قول که طلقت فلانة ان اختارت ذلك یا اعتقت العبد ان اختار ذلك یا وقفت هذا علی فلان ان قبل مقید بشروط مذکوره از برای انشاء مذکور صحیح ست پس چه قسم تقیید فاعلش از برای آن باختیار نفس خود تا هنگام تردد و نظر اندران و تصحیح رای دران صحیح نباشد و قیاس این ماجرا بر نفوذ هزل هازل چنانکه سنت بدان وارد گشته صحیح نیست زیرا که هزل باب دیگرست و شرط و خیار شرط باب دیگر و گفته اند که خیار شرط را شارع جز در بیع ثابت نکرده پس خاص باشد به بیع نه بسائر معاملات و انشاءات ولکن میتوان گفت که اگر علت معاوضه ست پس در هرچه معاوضه باشد لاحق گردد به بیع و اگر علت آنست که در بیع دو جهت ست پس در هرچه دو جهت باشد حکمش همچنین باشد و من اثبت هذا القیاس فی غیر هذا الموضع فلا عذر له من القول به هنا و اصل در ثبوت خیار عیب و رویت حدیث عایشه ست نزد احمد و ابوداود و ابن ماجه ان رجلا ابتاع غلاما فاستغله ثم وجد به عیبا فرده بالعیب فقال البائع غلة عبدي فقال النبي صلی الله علیه وسلم الغلة بالضمان و در لفظی از حدیث وی چنین آمده که ان النبي صلعم قضی ان الخراج بالضمان و روایتش باین لفظ احمد و اهل سنن نیز کرده اند و ترمذی و ابن حبان و ابن جارود و حاکم و ابن القطان تصحیحش نموده و منجمله مصححینش ابن خزیمه ست چنانکه ابن حجر در بلوغ المرام ذکر کرده و در تلخیص از وی حکایت لا یصح نموده و بخاری تضعیفش فرموده ولکن حدیث ثابت ست بتصحیح این ائمه و در سنن ابوداود این حدیث بسه طریق آمده دو طریق را رجال صحیح اند و معنی خراج بضمان آنست که مالک فوائد مبیع مشتری ست بسبب آنکه ضمان مبیع بذمه او ست اگر نزد وی تلف گردد پس بای موحده دران از برای سببیت باشد و ظاهر حدیث آنست که عیبی که بسبب آن رد حاصل میشود عیبی ست که در مبیع نزد بائع موجود بود و اعتبار بعیبی ست که در عرف مردم و نزد اهل خبرت عیب باشد خواه قیمت کم شود یا نشود و بائع که معیب را بدست مشتری فروخت و ورا بازی داد لا سیما نزد علم عاصی باشد ببیع آن معیب و مخالف شریعت بود چنانکه در حدیث شریف آمده لا یحل لمسلم باع من اخیه بیعا وفیه عیبا الا بینه اخرجه احمد و ابن ماجة والدارقطني والحاكم والطبراني من حديث عقبة بن عامر ابن حجر در فتح گفته اسنادش حسن ست و احمد و ابن ماجه و حاکم در مستدرک از حدیث واثله روایت کرده اند که قال رسول الله صلعم لا یحل لاحد ان یبیع شیئا الا بین ما فیه ولا یحل لاحد ان یعلم ذلك الا بینه و در سندش مقال ست و مسلم وغیره از حدیث ابی هریره آورده اند که ان النبي صلعم مر برجل یبیع طعاما فادخل یده فیه فاذا هو مبلول فقال من غشنا فلیس منا و در حدیث عدا بن خالد بن هوذه آمده که گفت کتب لي رسول الله صلی الله علیه وسلم کتابا هذا ما اشتری العدا بن خالد

بن هوذة من محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم اشتری منه عبدا او امة لا داء ولا غائلة ولا خبثة بیع المسلم المسلم اخرجه الترمذی والنسائی وابن ماجة وابن الجارود وگذشت که مراد بقوله الضمان بالخراج ضمان مبیع ست چون تلف گردد پس جمله فوائد مبیع که بدان انتفاع کرده در مقابل این ضمان ست نه در برابر اتفاق و تقدم علم مشتری بعیب و اقدامش بر شراء آن بعد ازین علم دلیل ست بر آنکه وی راضی ست باین عیب و این دلالت بغایت بیان و وضوح باشد خفای اندران نیست واذا رضي بالعیب فلیس بعد الرضا شيء ونیست تفریق صفقه موجب عدم رد بلکه اگر ضرر بائع در تفریق باشد مانع ازان همین ضرر ست نه مجرد تفریق صفقه درانچه غیر مضر ست وچنانکه مشتری را تصرف در فوائدش جائز ست همچنان تصرفش در نفس عین ورد آن بعد از دریافت عیب ثابت ست بشرع وجز دلیل شرعی یا رضاء محقق یا انچه مشعر برضاء محقق ست که تقدم علم بعیب باشد مانعی ازان نیست همچنین اگر بائع تبرا از عیبی معین یا جنسی از اجناس عیب بیان کرد و مشتری آنرا قبول کرد و بدان رضا داد این بیع صحیح شد اگر همان عیب معین وجنس مقرر ست واگر منکشف شد که عیب زائد ست او را ردش بوجه این زیادت میرسد وچون تمام مبیع بدست بائع تالف شود بروی ارش آن لازم گردد واگر تالف بعض او ست مشتری را میرسد که باقی را رد کند وتالف را ارش گیرد چه شرع از برای رد تمام معیب ثابت کرده پس رد بعض بالاولی جائز باشد وتعلیلش بتفریق صفقه بی وجه وجیه ست ونیست فرق درانکه تلف بعد از رد باشد یا قبل آن وبائع راضی باشد برد یا ممتنع ازان وحق آنست که غالب امثال این مسائل مفرعه مبنی بر غیر اساس ست وعجب از کسی ست که دعوی اجماع بر هیچ خرافات کرده ومیکند ورد معیب ثابت ما دام که معیب موجود و عیب ظاهر باشد گو مدت دراز گردد مگر آنکه مشتری بدان رضا دهد یا ساقطش سازد وتقییدش بخیار سه روز بلا وجه ست واستدلال بران بحدیث مصراة وحدیث حباب بن منقذ صحیح نیست زیرا که اول از باب خیار فقد صفت ست وثانی از باب خیار خدیعت وغرر ولیکن ایراث ازان صحیح ست چه هر چه موروث راست ازان وارث ست ومنتقل ست بسوی او بادله ثابته در کتاب وسنت وفسخ آن بتراضی یا بحکم حاکم ظاهر ست چه اگر تراضی حاصل شود از تشاجر مغنی باشد واگر نشود تشاجر رو دهد وحاجت رفع خلاف ودفع خصومت بسوی حاکم افتد ونیست فرق درانکه قبل قبض باشد یا بعد آن ودرانکه عیب مجمع علیه ست یا مختلف فیه همچنین نیابت حاکم از غائب ومتمرد در فسخ ظاهر ست چه اگر اینچنین نبود کسی را که فسخش میرسد ضرر حاصل گردد وحصول این ضرر منکر ست ودفع منکر واجب وحاکم اقدم مردم ست بران ولکن اگر چنین گویند که حاکم حکم میکند بر غائب ومتمرد بفسخ نیکو باشد زیرا که معنی نیابت درینجا هیچ نیست وچنانکه حکم بفسخ رواست همچنین حکم ببیع بنابر توفیر ثمن یا خشیت فساد هم جائز ست اگر بوجه حق باشد وبهر حال رد معیب

موجب دخول جمیع آن ست و داخل ست در بیع آنچه لابدست از ان و اگر چه این حکم راجع بسوی مجرد عادت ست لیکن در مثل این چنین معامله متبع ست بنا بر آنکه کافی ست در تمیز هر واحد از دو متبایع مثلا اگر گفت که این عبد یا امت را بدست تو فروختم هر یکی از فروشنده و خرنده میداند که آنچه بر بدن هر دو از ساتر عورت و مواری ست از ان مشتری ست و قیمت علیحده ندارد و چه عادت مردم در جمیع ممالک بموارات جاری ست با آنکه درین باب اعراف ارباب مناصب و حشمت و ثروت و غیر ایشان مختلف ست و غنی و رئیس مسامحت میکند بانچه فقیر و اهل حرفت دنیه بدان مسامحت نمی توانند کرد و این قسم اعراف جاریه میان مردم مخالف شرع هم نیست بلکه در کتاب عزیز جاها امر بر دلبسوی اعراف آمده و در غیر یک موضع ذکر عرف بلفظ معروف فرموده با آنکه در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عمر باین لفظ وارد شده که من ابتاع عبدا فماله للذي باعه الا ان يشترط المبتاع و لکن بنا این باب بر اعراف ست و منجمله مرجوع فیه الی الاعراف بیع حیوانات ست چه اسپ و چه جز آن پس هر چه متعارف به باشد در حکم منطوق به ست و تخصیص بعض حیوانات بوجه بلکه هر چه باشد سدش متوجه بسوی عرف ست و عرف یک اهل بلد لازم اهل بلد دیگر نبود اگر اعراف هر دو جا مختلف باشد و دخول طرقات در بیع دار نه بمجرد عرف ست بلکه بنا بر ضرورت ست که انتفاع بمبیع جز بدخولش اندران ممکن نیست پس اگر خانهٔ بی راه فروخته شد در منع مشتری از ان راه که در آمدن بخانه جز بدان ممکن نیست ابطال فائده دار باشد و گذشت که بیع ما لا نفع فیه صحیح نیست و همچنین آنچه ملصق بدار ست و انتفاع بمکان موقوف بر او ست داخل ست در مسمای دار بنا بر اشتمال دار بر جمیع ابواب و طاقات خانه و نحو آن در حال بیع و هر که دعوی خروج چیزی ازین مبیع کند سخنش جز ببرهان پذیرا نگردد همچنین عقد اگر چه بر تنها ارض واقع شده لیکن آنچه انتفاع بارض جز بدان ممکن نیست داخل باشد در زمین و از لوازم بیع ست و معلوم ست که سواقی ارض و ما فیها و آبی که از ان بیاشامند تابع ارض ست و چون اعراف بر خلاف این معنی جریان یابد در حکم استثنا این امور یا بعض آن باشد همچنین طرق ارض تابع ارض ست و انتفاع بدان موقوف ست بر آن و اگر یکی زمینی بخرید که او را راه نیست و دیده و دانسته بدان عیب راضی گشت پس نه رد ست و نه ارش و اگر جاهل ست او را فسخ آن میرسد چه این عیب از اعظم عیوب ست بلکه بیع از اصل منعقد نگشته زیرا که وی راضی نیست باین زمین که راه ندارد و الحال عدم وجود طریق منکشف شده با آنکه رضا رسابق همچو لا رضا ست و مناط شرعی که تجارت از تراضی باشد یافته نشد و بالجمله اعتبار بعلم یا عدم علم مشتری ست بطریق یا عدم طریق و در صحیحین از حدیث ابن عمر ثابت شده که آنحضرت فرمود من ابتاع نخلا بعد ان تؤبر فثمرتها للذي باعها الا ان يشترط المبتاع و این مفید آنست که ثمرهٔ نخل قبل از تابیر برای مشتری ست و چون این حکم در نفس ثمره باشد پس در شجر ثابت

که بدان بقا خواهند بالاولی باشد پس نتوان گفت که دخولش بصرف ست بلکه بنفس عقد بر زمین ست و غصن و ورق و ثمر که از شجر قطع کنند ملحق بثمر نخله باشد اگر بائع دران عملی کرده ست همچو تابیر بائع را باشد ورنه مشتری را بود واگر شئ حاصل از عمل بائع با عمل غیر او مختلط گردد در رجوع دران بسوی اهل اختبار نمایند اگر میان هر دو تمیز کردند فبها ورنه بائع را آنقدر باشد که در امثال آن مبیع وقت بیع باشد و ما عدایش از برای مشتری بود واگر از هر دو ملتبس گردد تقسیم نمایند و مدعی زیادت بینه آرد و داخل نیست معدن و دفین در بیع زمین بنا بر آنکه اگر بائع میدانست که درین ارض معدن یا دفین ست هرگز نفس او برین قدر ثمن که بران هر دو رضا داده اند خوش نمیشد بلکه بر آمدن آن کاشف از اختلال تراضی ست که در نقل املاک مناط ست وچون مختل شد بیع نیست ولا بد ست از تراضی بر بیع ثمنی که طیبت نفس همراه آن باشد بعد از انکشاف معدن و دفین و نحو ها پس اگر این تراضی واقع شود بیع جدید باشد و همچنین ست کلام در انچه یافته شود در بطن شاة یا سمک که مستحقش بائع ست و اسلامی و کفری بودن او را دخلی درین باب نیست بلکه این حکم دیگر ست بائع دران کار بمقتضای شرع بکند و همچنین حکم عنبر و مشک ست و نحو آن والحاصل ان من عرف ان مناط احکام البیع الشرعي هو التراضي لم یستبعد هذا ومن خفي علیه ذلك فمن نفسه اتي

فصل آنحضرت صلی الله علیه وسلم خبر داد که وجوب بیع حاصل میشود از تفرق از مجلس بیع و معلوم ست که وجوبش مقتضی دخول مبیع در ملک مشتری و خروجش از ملک بائع ست و چون در ملک مشتری درآمد غنم و غرم آن از برای او و بر وی باشد همچو سائر اموال وی واگر تلف شود از مالش تلف شود نه از مال بائع و دلیلی دال بر لابد بودن قبض نیامده که بدون آن داخل در ملک او نشود و ادله نیامده مگر در نهی بائع از بیع چیزی که در قبض او نیست و نزدش موجود نباشد و چون متقرر شد که تفرق از مجلس عقد موجب بیع ست چنانکه احادیث ثابته در صحیحین و غیرهما بدان مصرح ست و استثنا نکرد آنحضرت ازان مگر بیع خیار را پس نتوان گفت که تلف مبیع از مال بائع باشد بعد از بیع قبل از قبض بلکه این حکم از غرائب احکام ست و با آنکه مخالف دلیل ست مخالف رای مستقیم جاری بر نمط اجتهاد نیز هست چه انچه در ملک مالکی گردیده اگر تلف شود از ملک او گردد و تضمین غیر مالک آن ستم باشد و بالجمله ما منع میکنیم تلف او را از مال بائع بعد از تفرق از مجلس و اسناد این منع بدلیل ناطق میکنیم که وجوب بیع بتفرق شده باز منع میکنیم از انکه قبض شرط باشد پس قائل تلف را از مال بائع عذری از دلیل منتهض بر انچه منعش کرده ایم نیست و نتوان گفت که در صحیح مسلم و غیره از حدیث جابر آمده که آنحضرت فرمود ان بعت من اخیك تمرا فاصابتها جائحة فلا یحل لك ان تاخذ منه شیئا بم تاخذ مال اخیك بغیر حق و در لفظی از احمد و ابی داود و نسائی آمده که ان النبي صلی الله علیه وسلم وضع الجوائح زیرا که در صحیحین و غیرهما از حدیث انس انچه دال بر تقیید این وضع نزد وقوع بیع قبل از صلاح باشد آمده و لفظه ان النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع الثمرة حتی

نزهي قالوا وما نزهي قال تحمر و فرمود اذا منع الله تعالى الثمرة فبم تستحل مال اخيك و این وضع مرتب ست
بر نهی منهی عنه و هرچه منهی عنه باشد غیر صحیح ست و سخن در بیع صحیح ست که تفرق واجب گشته و مثل فارق واضح
لا یجیء معه القیاس و مؤید اوست حدیث ابی سعید نزد مسلم و غیره بلفظ اصیب رجل في ثمار ابتاعها فکثر دینه
فقال النبي صلى الله عليه وسلم تصدقوا عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال خذوا ما وجدتم وليس لكم الا ذلك
و بر بائع ثمار رد ثمن مقبوض واجب نکرد و اگر تنزلا تسلیم کنیم وضع جوائح مختص باشد بانچه از آفات سماویه تلف شده چنانکه
لفظ حدیث متقدم انس بلفظ اذا منع الله الثمرة بران دال ست و اگر تلف مبیع بجنایت ست از مشتری پس وی بر مال خود
جانی ست و خود ش آنرا تلف کرده و اگر جانی غیر اوست بر وی ضمان آن تلف باشد بنا بر این جنایت خواه جانی بائع باشد
یا غیر او و در حدیث سمره نزد احمد و ابو داؤد و نسائی آمده که آنحضرت فرمود من وجد عین ماله عند رجل فهو احق به
و یتبع البیع من باعه و در لفظی از احمد ست اذا سرق من الرجل متاع او ضاع فوجده بید رجل بعینه فهو احق به
و یرجع المشتري على البائع بالثمن و رجالش ثقات اند لکن از سماع حسن از سمره ست و در ان خلاف ست انقدر ست که
حسن امام ست غیر ثابت را روایت نکند و این مبنی بر آنست که بران تا ملک مدعی بودن صادق ست و اگر خلاف افتد
لابد باشد از قیام شهادت بران و واجب ست رد مستحق اگر ممکن باشد گو بعض بود و نزد تعذر بوجهی از وجوه احدهما مختص
شود بدان و دیگر را قدر نصیب او تسلیم نماید و اگر هر دو باهم اختلاف کنند قرعه انداخته شود و تلف مبیع قبل از تسلیم عام ست
از انکه تالف کل باشد یا بعض و حکمش گذشت و تراضی که مناط بیع ست چون مقید بشرط واقع شود نزد انعدام آن شرط
عدم تراضی منکشف باشد و نیست فرق در آنکه موافق مقصود باشد یا مخالف آن و غالب این فروق که اهل فروع
دران پوست از موی بر کنده اندراج بسوی دلیل یا شبه دلیل نیست فلا تشتغل نفسك بها و همچنین نیست فرق
میان جنس و نوع حاصل آنکه عدم وجود صفت باوجود مشروط بودنش موجب بطلان بیع و با عدم شرطیت موجب ثبوت
خیار ست مگر آنکه عدم آن صفت بداند و اشارت مفید چیزی نیست و نه بران ترتیب حکم میشود و اثبات الاحکام
بالخیالات یکون هکذا و المقلد المسکین یظن ان هذه الخرافات في ام الکتاب اللهم غفرا

باب در بیان بیع غیر صحیح

شک نیست که چون عقد مختل میشود باختلال چیزیکه دران معتبر بود وجود آن عقد همچو عدم گردد زیراکه عاقد فاقد حقائق ست
اگر صبی یا مجنون ست خود رضای معتبر از وی عقد نپذیرد همچنین اگر مالک مبیع نیست یا ماذون ببیع آن نیست پس انچه

کرده بود اگر کرده ست همچنین اگر تبایعین ذکر ثمن نکرده اند بیع صحیح نباشد زیرا که تراضی معتبر دست بهم نداده چه عقد بدست
که بایع راضی شود بعوض معلوم از ثمن و مشتری رضا دهد بآن مبیع در مقابله ثمن مدفوع همچنین اگر میان خود ذکر مبیع معروف
کنند بیع صحیح نباشد چه این تبایع از هرزه و از باب عبث و لعب باشد ولیکن این امور را عامی هم میداند تا بکسی که نصیبی از
علم دارد چه رسد و بیع معاطاة که آنرا غیر مملک قرار داده اند ثمره استفاده ازین شروط مدونه ست که دلیلی از شرع
و عقل ندارد و این معاطاة که تراضی و طیبت نفس همراه اوست بیع شرعی ست او تعالی بدان اذن داده و زیادت بران
ایجاب بالم یوجبه الشرع ست و بران دلیل نیست و استدلال برای این عقد بصفتی که اعتبارش کرده اند بمثل ادله وارده
در نهی از بیع ملامسه و منابذه و بیع حصاة و نحو آن غلط بین ست چه نهی ازین امور بنا بر آنست که از باب بیع غررست بنا بر
عدم استقرار بیع همراه آن و عدم تحقق مناط شرعی که تراضی ست و همچنین استدلال بمثل آنچه در ایام نبوت واقع میشد از
قول قائل بعت منك هذا و نحوه کما ینبغی نیست چه در دلالت مثل این لفظ بر تراضی نزاع نیست نزاع دران ست که
دال بر تراضی جز آنچه برین صفات ست نباشد کما مضی تحریرات ست و گذشت که هر مشعر تراضی بیع و شرا و شرعی
حاصل میشود گو باشاره از قادر بر نطق یا بکتابت یا بمجرد تقابض بدون لفظ باشد اگر تراضی ازینها معلوم گردد حاصل آنکه
بیع صحیح آنست که او تعالی بدان اذن بخشیده و درباره آن تجارة عن تراض فرموده و شارع ازان نهی نکرده و آنچه دال
بر عدم جواز تعامل بدان باشد ازوی ثابت نگشته و ماعدایش باطل رد بر فاعل اوست زیرا که امر شرع بران نیست
کما قال صلی الله علیه وسلم کل امر لیس علیه امرنا فهو رد و مسلمان را دخول دران جائز نباشد و اگر داخل گردد فعل
او را حکم نبود و نیست فرق در آنکه مقتضی ربا باشد یا نباشد اگرچه مقتضی ربا اشد تحریم و اعظم خطر ست و بطلان و فساد
یک چیز ست چون بر غیر وجه صحت که خدا بدان اذن داده واقع شود و نیست حکم از برای وقف چیزیکه شرع دال ست بر آنکه
آنچیز ملک واقف نیست و نه از برای عتق و بیع و هبه و غرس و صنیع و حشو و نسج و غزل و قطع آن مگر آنکه مالک اذن دهد یا
وکیل او باشد و رجوع بعزم همراه اذن باشد نه بدون آن و هر عقدیکه بران مرتب گردد باطل ست چه مرتب بر باطل
باطل باشد **فصل** هر که بعبد یا صبی را اذن داد در شرا شئ خاص یا بیع شئ خاص او را تصرف در غیر آن جائز نیست و
شرعا و لغة ماذون بغیر آن نباشد و این ظاهر و واضح ست و این در اذن صحیح ست تا بسکوت چه رسد چه محتمل عدم رضا
بیع و اجازت اوست و اذن عام آنست که یکی را سلعهٔ تجارت از برای بیع بدهد و امر باتجار در یک جنس یا اجناس
بخشد و بران استمرش دارد و نزد قصر بر اتجار در یک جنس تعدیه آن جائز نیست چه میداند که درین جنس تجارة نیکو میکند
نه دران جنس و اذن خاص اذن نیست در بیع آن و نه در اجاره و نه در تاجیر نفس وی و مرتفع میشود اذن بحجر عام

زیرا که مقتضی جواز معامله که اذن بود مجرد از جهه تصرفات باطل شده چنین بیع زیرا که بعد خروج از ملک مالک
تاثیری از برای اذن باقی نماند و بیع ملک غیر گردید و علاقه که میان هر دو بود منقطع شد و معتق اگرچه بعتق خود آزاد شد
لکن اذن سابق از وی مرتفع نمیشود بنابر آنکه در حکم توکیل است و توکیل از برای حر اقوی است مگر آنکه عرف جاری
باشد بآنکه هر که بندهٔ خود را آزاد کرد دستش از تصرف مال او برخاست که این عرف درین صورت محکم است **فصل**
مرابحه آنست که مبیع را بثمن اول با زیادت نقل کند و این بیع ماذون به است بقوله تجارة عن تراض و بقوله احل
الله البیع وحرم الربا و شامل هر بیع است باشد هر چه باشد اگر مانعی شرعی یا فقد تراضی همراهش نبود و اشتراط لفظ
مرابحه یا بیع درخور اعتبار نیست و نه دیگر صفات متعلقه بدان که بذکرش پرداخته اند بلکه معتبر تنها حصول تراضی است
که مدلول علیه باشد بهر لفظ یا اشاره یا مجرد تقابض که بود غرض که اشعار باشد دران باین مناط و ذکر کمیت ربح و
راس المال مضایقه ندارد و چون بایع متعرض ذکر ربح و راس المال گردد و منکشف شود که امر خلاف قول اوست
مشتری را خیار حاصل باشد زیرا که وی او را بازی داده اگر خواهد نگاه دارد یا ترک کند و آنکه گفته اند که صحت عقد
اول شرط است زیرا که بیع در عقود فاسده بقیمت در ملک می در آید این قاعده مبنی بر اساسی نیست و اضعف تر ازین
اشتراط مثلی یا قیمی بودن ثمن است که بسوی مشتری رفته و بدان ربح گرفته و این را اعتبار نباشد بلکه ذکر راس مال و ربح
کافی است اگرچه مختلف شود باختلاف ازمنه و امکنه چه اعتبار بوقت شراست که دران هنگام بایع خریدارش کرده
پس نزد ذکرش از عهدهٔ تغریر و تدلیس رهائی یافت و ضم مؤن صحیح است لکن با بیان مقدار مؤن بعد از بیان مقدار
راس المال ورنه دران غرر باشد و بودن ربح میان شرکا بحسب ملک ظاهر است و تولیه را همچو مرابحه داشتن توسیع
دائرهٔ احکام شرع است بمجرد رای فاسد و اجتهاد زائف حاصل آنکه تولیه و مرابحه بیعی از بیوع شرع و نوعی از انهاست
و حق تعالی بدان اذن داده پس اگر بایع تعرض بذکر راس المال کند لابد است که دران صادق القول باشد ورنه از
بیع غرر خواهد بود و اگر نکرد بیع شرعی کافی اوست و محتاج ذکر چیزی نیست اگرچه شرا با حقر ثمن باشد و کیف که خود بایع نفس خود را
در مضیق تعرض بذکر با مشتری به انداخته و خیانت در عقد این هر دو موجب خیار در باقی است چه وی بتعرض ذکرش
با عدم مطابقت واقع مغرر مخادع خائن میگردد و همین است حکم خیانت در ثمن و مبیع که آنچه باقی است آنرا رد کند و آنچه
تلف شده کل باشد یا بعض دران رجوع بارش نماید چه این غایت ممکن است از برای استدراک خیانت خائن و اگر
چنین گویند که خیانت کاشف عدم حصول مناط شرعی است که تراضی باشد نبود پس بیع مضمون بها باطل غیر نافذ باشد
بنا بر عدم وجود مناط شرعی و مبیع که تلف شده کل یا بعضش از مال بایع خائن تلف گشته

باب ندب الاقالة

درین باب از شارع ترغیب آمده و در حدیث ابو هریره که جماعتی از حفاظ تصحیحش کرده است باین لفظ وارد شده من اقال نادما و در لفظی مسلما اقال الله عثرته یوم القیامة و مجرد رد ثمن یا طلب رد مبیع اقاله تامه محصله اجر مبطله تبایع ست و وجود لفظ دران معتبر نیست و اگر مرید اقاله بمیرد و وارث او نادم باشد بر صفقه مورث او را حکم مرید اقاله باشد زیرا که سببی که اقاله از برای آن مشروع شده موجود ست و نیست اقاله مگر بثمن اول و اگر بثمن آخر باشد بیع جدید بود و چون میان هر دو تراضی بزیادت یا نقص دست بهم دهد این باب دیگر باشد چه محلل اموال بعض عباد از برای بعض همین تراضی ست و فصل زیادت اگر ممکن باشد مشتری فصل کند و مبیع برگرداند و اگر ممکن نبود و بایع بتسلیم قدر قیمتش رضا دهد فبها و رنه مشتری مخیر ست میان رد مبیع بزیادت یا ترک استقاله و ترک ندم بر صفقه

باب القرض

سنت بترغیب دران وارد شده و اجر فاعلش را عظیم نشان داده و در مشروعیتش میان مسلمین خلافی نیست و لکن قصر این ترغیب و عموم مشروعیت بر بعض اشیاء که مردم بدان انتفاع گیرند و در قرض آن خواهان اجر باشند کما ینبغی نیست مگر بدلیلی که دال باشد بران و مقتضی تخصیص عمومات باشد و چون دلیل نبود احدی را تقول بر شرع بانچه در شرع نیست جائز نبود و سد بابی که خدایش فتح کرده و آنرا از برای محاویج مستقرضین نافع و از برای اغنیاء مقرضین موجب اجر گردانیده روا نیست و ما احسن ما قیل ؎

تفاوت ست میان شنیدن من و تو — تو بستن در و من فتح باب میشنوم

و مجرد تعلیل بآنکه قرض بابی از ابواب بیع ست پس دران جائز نیست مگر آنچه جائز در بیع ست چیزی نیست بآنکه شرعش جائز داشته و سنت صحیحه که صالح تخصیص هر عموم در بیع ست بدان ثابت شده در حدیث رافع بن خدیج در مسلم و غیره آمده استسلف النبي صلی الله علیه و سلم بکرا فجاءت ابل الصدقة فامرني ان اقضي الرجل بكره فقلت اني لم اجد في الابل الا جملا خيارا رباعيا قال اعطه فان من خير الناس احسنهم قضاء و در صحیحین و غیرهما است از حدیث ابی هریره کان علی النبي صلعم سن من الابل فجاء یتقاضاه فقال اعطوه فطلبوا سنه

على بعير إلا سنا فوقها فقال اعطوه فقال اوفيتني اوفاك الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان خيركم احسنكم قضاء واين سنت صحيح دال ست بر جواز قرض حيوان باآنكه ازان جنس ست كه دران تفاوت عظيم ميباشد واين دلالت دارد برآنكه عظم تفاوت را مانع گردانيدن بيوجه ست واين تبرع ست بدليل ورنه دليل بر مدعى تخصيص ادلهٔ داله بر عموم مشروعيت ست وجواز قرض در حيوانات مذهب جمهور ست وتخصيصش بجماد از خرافات فرق باطله همچو زيديه وجز ايشان باشد وزيادت نزد تاديهٔ قرض از باب تفضل واحسان ست چنانكه آنحضرت صلعم سنى فوق سن مقروض داد واين نه بر طريق شرط ست چه شرط از باب رباى محرم ست ودر صحيحين از جابر آمده كه اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وكان لي عليه دين فقضاني وزادني ونتوان گفت كه مقرض را از مستقرض هديه ونحو آن گرفتن وپذيرفتن جائز نيست چنانكه ابن ماجه از حديث انس روايت كرده اذا اقرض احدكم قرضا فاهدى اليه اوحمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبلها الا ان يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك زيراكه در سند اين حديث يحيى بن اسحق هنائى ست ووى مجهول ست ونيز در اسنادش عتبه بن حميد عبسى ست ووى ضعيف ست وتحقيق اين مبحث شوكانى در شرح منتقى كرده ومالك ميشود مستقرض قرض را بقبض وقبل از قبض اگر تراضى رو دهد چه مناط در نقل اموال از بعض عباد بسوى بعض همين تراضى ست وذكرش بكرات ومرات گذشته وواجب رد مثل ست در قدر وجنس وصفت اگر مستقرض ترك تفضل واحسان بزيادت كند واگر نكند او را مير سد لما نقلم من الادلة همچنين واجب ست كه رد آن موضع قرض نمايد چه مقرض محسن ست پس بر مستقرض لازم باشد كه مال او را در جاى بوى بسپارد كه از انجا قبض كرده بود ومستقرض كه قبض مال بر تاجيل كرده قضايش بروى نزد انقضا رو تمام اجل واجب ست نه پيش از ان وحق تعالى ذكر تاجيل دين در كتاب عزيز كرده وفرموده واذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه ونيست فائده كتابت مگر حفظ قدر دين وقدر اجل تسليم آن واز انچه دال ست بر لزوم تاجيل حديث المومنون على شروطهم ست ودر قرآن عظيم در آيات كثيره وجوب وفا بعقود آمده واين عقود همان ست كه بران تراضى حاصل شده پس هر كه يكى را قرض موجل داده او را طلب قضايش قبل از حلول اجل نمير سد وهكذا در ساير ديون كه لازم بعقد شده چه وجوب تاجيل واجب بر كسى ست كه وفا دين از طرف او واقع شده وهر قرضى كه بر طريق غير مسوغ شرع واقع شود حكمش از اصل ثابت نيست وقبض سفتجه از باب امانت وضمانت ست وتراضى مسوغ او وغير اوست در تكلم بران درينمقام فائده نيست زيراكه معروف ست در ابواب خود ولكن ذكرش درينجا بجهت آن كرده شد تا توهم نشود كه منجمله قرض جار منفعت ست

فصل چون ثبوت حق بشرع قطعا ثابتا باشد ووصول بدان از جميع وجوه متعذر گردد بنا بر امتناع كسى كه بروے

آن حق ست از نادیاش پس عمومات کتاب و سنت دال ست بر جواز گرفتن حق مذکور از مال وی و حدیث ادّ الامانة الی من ائتمنک ولا تخن من خانک که نزد ابو داؤد ست از ابو هریره و ترمذی تحسینش و حاکم تصحیحش کرده معارض این عمومات نیست و درین باب ست از انس مرفوعا نزد حاکم و از ابی بن کعب نزد دارقطنی و طبرانی و از مردی از صحابه نزد احمد و ابی داؤد و بیهقی و صححه ابن السکن و از حسن مرسلا نزد بیهقی و در سند هر واحد ازین احادیث مقال ست تا آنکه احمد گفته هذا حدیث باطل لا اعرفه من وجه یصح و ابن الجوزی گفته لا یصح من جمیع طرقه ولکن ورود ش ازین طرق بالتصحیح دو کس از ائمه معتبرین حدیث برای بعض طرقش و تحسین امام ثالث برای بعض طرق دیگر موجب منتهض گردیدن حدیث از برای احتجاج ست اینقدر ست که خاص با مانت ست پس خیانت خائن روا نباشد اگر مال خائن نزد کسی امانت ست که بر وی خیانت واقع شده و مؤید اوست آنکه کلام ائمهٔ لغت دال ست بر آنکه خیانت نمی باشد مگر در امانت چنانکه در قاموس وغیره ست حاصل آنکه مال مسلم معصوم ست بعصمت اسلام و همچنین خون و آبروی مسلمان چنانکه قرآن و سنت بران دلالت دارند و این عموم مخصص ست بانچه بر طریق مکافات باشد کما فی قوله سبحانه ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما علیهم من سبیل و قوله تعالی جزاء سیئة سیئة مثلها و قوله تعالی فان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و قوله تعالی فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و این آیات مخصص اند بخیانت در امانت پس جائز نباشد بر طریقه مکافات و مؤید جواز ست حدیث صحیح متقدم در اذن نبوی از برای هند زوجهٔ ابی سفیان در گرفتن مال زوج از بهر خود و ولد خود بقدر کفایت بمعروف و وجوب رد قرض رهن و صنع استقراض باین وجه ست که مقرض محسن ست و ما علی المحسنین من سبیل پس اگر تجشم مشقت بر مقرض از برای رد قرض خودش واجب بود منافی احسان او باشد و وجوب آن در رهن بر احد هما در روایتی و رائی صحیح نیامده زیرا که کلاهما منتفع اند برهن و اما غاصب پس ظالم متعدی ست بر وی رفع ظلامت از نفس خویش برد مغصوب در جای غصب بلکه در جائیکه مغصوب علیه انجاست گو از موضع غصب دور باشد واجب ست و مستاجر چون طالب انتفاع ست بعین او را رد آن بموضعی باید که ازانجا گرفته و لیکن میتوان گفت که چنانکه مستاجر منتفع بمنافع متعلقه بعین ست همچنین موجر منتفع باجرت ست پس مستاجر در رد بطرف موضع ابتدا اولی از موجر نباشد و معیر محسن ست پس مستعیر رد عاریت بموضع استعاره کند چنانکه در قرض گذشته و خلاص ذمه در حق موجل و معجل هماندم باشد که حق را بدست حقدار دهد و مثل اوست کفالت بالوجه و اولی آنست که چنین گویند واجب رد ست بسوی مالک در قرض بدون نظر بموضع ابتدا تا عمل بحدیث علی الید ما اخذت حتی تؤدیه اخرجه احمد و ابو داود والترمذی وابن ماجة

والحاکم وصححه من حدیث الحسن عن سمرة راست آید و در سماع حسن از سمره مقال ست و در این حدیث دلالت ست بر وجوب تادیه هر آنچیز که دست آن را گرفته و نیست تادیه مگر دهیکه بسوی ماخوذ منه باشد و مثل اوست حدیث اد الامانة الی من ائتمنك چه تادیه در امانات نمی باشد مگر برفع آن امانات بسوی مالکش و نزد حصول تراضی بر حط بعض مانعی از شرع و عقل نیست چه صاحب دین بعض مال خود رضا داده و نفس او از باقی طیب ست و جائز ست که نفسش از همه مال طیب گردد و با براء ذمه قرضدار پردازد پس حط بعض بالاولی روا باشد و در صحیح آمده که آنحضرت صلعم دو مرد را که تخاصم میکردند در مسجد شنید که آوازهای شان مرتفع شده و این خصومت در دینی بود که یکی بر دیگری داشت پس مشرف شد و قرضخواه را بدست اشارت کرد که نیمه وام بنهد و بگذارد و وی بگذارد و این دلیل ست بر جواز تعجیل بشرط حط بعض و رد غصب و نحو آن متضیق ست قبل از مرضات زیرا که وی مطالب ست برد در هر وقت و چون رضا حاصل نشد وجوب رد ثابت متضیق ست بروی و رد دین نزد طلب قضا واجب ست و اگر ندهد ظالم باشد اگر غنی ست و در صحیح آمده لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته و صحیح ست رهن ما فی الذمه و مرتهن آن را نزد حلول اجل قابض گردد و در دستش رهن باشد و همچنین صحیح ست وقف آن و مانعی از آن نیست و همچنین صحیح ست زکوة گردانیدن آن و راس مال مضاربت ساختن جزء آن و مجرد تخیلات مختلفه و علل معتله از آن مانع نیست و هکذا صحیح ست تملیک آن از برای غیر ضامن و مانعی از آن از شرع و عقل نیست اگرچه بلا وصیت یا نذر یا اقرار یا حواله باشد ؛

باب الصرف

در ینجا نیز لفظ مخصوص معتبر نیست چنانکه در دیگر بیوع بی اصل بود بلکه ماذون فیه لقوله عز وجل واحل الله البیع وحرم الربا همان تراضی ست که در کریمه تجارة عن تراض آمده و چون تراضی حاصل شد مناط شرعی یافته شد اگرچه بمجرد معاطات بدون لفظ یا اشاره از قادر بر نطق باشد آری اتفاق جنس و قدر معتبر ست بنا بر ادله داله بر تحریم تفاضل و نساء در آنچه اینچنین باشد و لا بد ست از ملک در حال عقد تا تقابض در مجلس عقد قبل از تفرق حاصل شود و رنه نساء باشد و آن ربا ست چنانکه در حدیث انما الربا فی النسیئة و حدیث اذا کان یدا بید و حدیث اذا لم تفترقا و بینکما شئ آمده ست و ایجاب تقابض که در مجلس باتفاق از ادله ثابت شده همچو ذهب بذهب و فضه بفضه در ان فرق میان ردی و جید نیست پس اگر یکی را از متصارفین بعد از مجلس ردائت مصروف فیه منکشف گردد او را فسخ صرف بخیار عیب بدلیل سابق میرسد قابض جید رد کند مقابل آن ردی را از جیدی که از صاحب ردی قبض کرده و گرفته ست چون ردائت بعض منکشف

گردد واگر همه اش ردی ست ر رهمه اش بعیب نماید وصاحب ردی جید مقبوض را باز پس گرداند وصرف واقع میان هر دو
باطل شود هکذا ینبغی ان یقال فی هذا الفصل وبه یتضح ما هو الصواب واگر خواهد که ابدال ردی بجید کند جائز نباشد
مگر در مجلس صرف بدون فرق در میان ردی عین جنس واگر هردو جدا شده اند وصاحب ردی ردی خود یا بعض آن گرفته
وجید را نزد مصارف خویش گذاشته پس هر دو در ربا افتادند ونیست استدراک مگر بتراد باز تصارف وتقابض کردن
در مجلس ودال ست بر صحت حط بعض در رد ومختلف حدیث فاذا اختلفت هذه الاجناس فبیعوا کیف شئتم اذا کان
یدا بید چه آنحضرت صلعم تفاضل را جائز داشته ونساء را منع کرده وتقدم فی الربویات ما یغنی عن هذا وانما
اعید هنا تکمیلا لمباحث الصرف وحلال نیست ربا در میان مکلفین از هر جهت واین معلوم ست اما مسلمانان پس ظاهر است
واما کفار پس گذشت که مخاطب اند بشرعیات یعنی معذب اند بر فعل محرم وترک واجب ونیست فرق در میان دار الحرب
وغیر آن چه هرچه را خدا حرام ساخته حرام ست در هر مکان وزمان وتخصیص دار الحرب باحکام مقتضی تخصیص تحلیل ربا در آن
نیست واگر فقیری زکوة را که بر ذمه غنی ست والوف مؤلفه ست بدرهمی بدست غنی بفروشد وبران مواطات کنند این حیله
باطله وذلة خاطله نافذ ومقبول نباشد ودر حقیقت زکوة موداه همان یکدرهم باشد نه همه بلکه اگر این درهم هم از زکوة زر سابق
نیفتد ودر نیست لما شابه من القصد الباطل والاضمار المخالف للحق

باب السلم

بر جواز سلم اجماع مسلمین واقع شده مگر در روایتی از ابن المسیب چنانکه در فتح الباری حکایت کرده لکن در صحیحین وغیرهما از حدیث
ابن عباس آمده که قدم النبی صلی الله علیه وسلم المدینة وهم یسلفون فی الثمار السنة والسنتین فقال من اسلف فلیسلف
فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم وسلف شرعی بیع چیزی موصوف ست بر ذمه کسی در بدل چیزی که
عاجلا داده میشود ودال ست بران قوله صلعم من اسلف فلیسلف چه درین عبارت دلالت ست برآنکه مسلم فیه غیر حاضر است
بلکه در ذمه مسلم الیه ست ومؤید اوست قوله الی اجل معلوم وجهالت اجل صحیح نیست در فتح الباری گفته اتفقوا علی
انه یشترط له ما یشترط للبیع وعلی تسلیم راس المال فی المجلس انتهی وزاعم صحتش در حاضر متمسک بغیر دلیل است
واستدلالش بانچه درباره سلم بغیر ذکر تاجیل آمده غیر نافع ست بنا برآنکه مطلق محمول است بر مقید ونیز لفظ سلم مفید اوست
پس اطلاقش بر حاضر نشود ولفظ حدیث فی کیل معلوم ووزن معلوم دال ست بر عدم صحت سلم در غیر التقادیر بنابر عدم
ضبط آن بضابطی که بدان وصف او معلوم شود وصحیح شود وهرکه دعوی کند که منضبطش بضابط ممکن ست وی مبعد تجیعه ست چه حیوان

وجواهر ولآلی و فصوص مختلف است در غایت اختلاف بعض را قیمت یک دینار است و بعض را دو دینار و بعض را هزار و بعض را
دو هزار و همچنین آنچه غیر منقول ست همچو اراضی و دور سلم در آن صحیح نیست بنا بر آنکه این چیزها حاضرست همچنین در هرچه از اجناس
ربویه که در آن نسا حرام ست سلم صحیح نیست بنا بر آنکه رباست و در ما عدای اینها صحیح ست بشروطیکه در نصوص آمده
نه بشروطیکه در کتب فروع ذکر یافته اول آنکه قدر مسلم فیه و جنس آن مذکور گردد زیراکه جز باین ذکر معلوم نمیتواند شد
و شارع معلومیت را شرط کرده کما تقدم دوم معرفت امکانش نزد حلول چه اگر در سلم ذکر وصفی کند که دال بر عدم امکان
باشد بر غرض مقصود از سلم عائد بنقض گردد و دال ست بر انعدام آن در حال عقد حدیث عبد الرحمن بن ابزی و عبد الله بن
ابی اوفی قالا کنا نصیب المغانم مع رسول الله صلی الله علیه وسلم و کان یاتینا انباط من انباط الشام فنسلفهم فی
الحنطة والشعیر والزیت الی اجل مسمی قیل اکان لهم زرع ام لم یکن قالا ما کنا نسالهم عن ذلک و فی روایة کنا
نسلف علی عهد رسول الله صلعم و ابی بکر و عمر فی الحنطة والشعیر والزبیب والتمر وما نراه عندهم اخرجه احمد
وابو داود والنسائي وابن ماجة و سکوت نبوی تقریرست سوم آنکه ثمن مقبوض باشد در مجلس لابدست ازین شرط بلکه
سلم تمام نمیشود مگر باین قبض ورنه از بیع کالی بکالی باشد و از ان نهی آمده و صحیح ست بهر حال زیراکه ادله دلالت نمانند مگر اینها
معلومیت ثمن از برای مسلم و مسلم الیه و این در همه اموال ممکن ست و در انکشاف ردی همان حکم ست که گذشت در خیار عیب
و در صرف چه دلیل دال ست بر رد کردن آن بر صاحب وی بنا بر عیب چهارم آنکه اجلش معلوم باشد و این منصوص علیه نص
و مدلول علیه دلیل متقدم ست پس سلم بدون تاجیل صحیح نباشد بلکه منقلب به بیع گردد و عاجل معلوم صحیح نباشد و در تعیین اقل
یا اکثر مدت سلم آنچه صالح احتجاج میتواند شد ثابت نگشته لکن اگر در اجل معلوم یافته نشود پس در حدیث ابن عمر نزد موطا و ابو داود
چنین آمده که ان رجلا اسلم فی نخل فلم یخرج تلک السنة فاختصما الی رسول الله صلعم فقال بم تستحل ماله
اردد علیه ماله ثم قال لا تسلموا فی النخل حتی یبدو صلاحه و در اسنادش رجل مجهول است چه ابو داود روایتش از
محمد بن کثیر از سفیان از ابی اسحق از مردی نجرانی از ابن عمر کرده پس صالح احتجاج نباشد و بر اشتراط مکان کدام دلیل صحیح بلکه
علیل نیامده و هکذا تجویز الربح والخسران و چون سلم بفسخ یا عدم جنس باطل گردد جز راس المال چیزی دیگر بر ذمه مسلم الیه واجب
نشود زیراکه وی معذورست بفسخ یا عدم وجود پس مطالب نشود بغیر رد راس المال و با فسخ ظاهرست و با عدم جنس بنا بر
عدم قدرت بر ایجاد معدوم پس راس المال را بعینه واپس سازد اگرچه مثل آن تلف شده باشد اگر مثلی ست ورنه قیمت آن
و جائز نیست بیع مسلم فیه قبل از قبض زیراکه از فروختن چیزی که نزد بائع موجود نباشد نهی آمده و در خصوص سلم حدیث ابی سعید
وارد شده من اسلم فی شیء فلا یصرفه الی غیره و این را ابو داود و ابن ماجه مرفوعا روایت کرده اند و در سندش

خطیه نو نیست و بهمین حیثیش احتجاج نمیرود ولکن شاهد اوست حدیث ابن عمر نزد دارقطنی بلفظ قال قال رسول الله صلعم
من اسلف شیئا فلا یشترط علی صاحبه غیر قضائه و فی لفظ له من اسلف فی شئ فلا یاخذ الا ما اسلف فیه
او راس ماله و حکم دیسلم فیه مسلم را ست اگر خواهد ارجاع راس المال اختیار کند و اگر خواهد بانظار و امهال تا سال دیگر
گراید هر دو امر او را جائز ست و باین رفته اند جمهور و همچنین صحیح ست حط و ابرار قبل از قبض و بعد از ان و جائز ست
از همه و از بعض و بر فاعلش حجری نیست زیرا که ملک اوست چنانکه خواهد دران تصرف نماید و هیچ مانع شرعی ازان منع
نمیکند و از هر لفظ دال بر تراضی صحیح ست لفظ بیع شرط نیست ملاحظهٔ معلومیتش با جل معلوم باید و هذا هو الحق و اذا
تقرر لك ما ذکرناه فی هذا الباب علمت انه لا یعتبر فیه الا ما صرح به الحدیث الصحیح الذی ذکرناه
فی اوله **فصل** حدیث صحیح دال ست بر آنکه بینه بر مدعی و یمین بر منکر ست پس چون بیعان مختلف شوند قول قول منکر باشد
با یمین و بینه بر مدعی ست لکن احمد و ابو داود و نسائی از حدیث ابن مسعود روایت کرده اند که آنحضرت فرمود اذا
اختلف البیعان و لیس بینهما بینة فالقول ما یقول صاحب السلعة او یترادان و زاد ابن ماجة و المبیع قائم
بعینه و احمد ذکر معنی این زیادت بلفظ و السلعة کما هی کرده و در لفظی از دارقطنی چنین وارد شده اذا اختلف
البیعان و المبیع مستهلك فالقول قول البائع و فی لفظ لاحمد و النسائی ان النبی صلعم امر البائع ان
یستحلف ثم یخیر المبتاع ان شاء اخذ و ان شاء ترك و حدیث را طرق ست و در روی بر اسمعیل بن امیه با زبر
ابن جریج باز بر سماع ابی عبیده اختلاف کرده اند ولکن شافعی روایتش از عون بن عبد الله بن عتبه از ابن مسعود کرده و
دران انقطاع ست چه عون ابن مسعود را اندریافته و از غیر طریق این هر دو هم مروی شده چنانکه در شرح منتقی بذکرش
پرداخته و طرق و الفاظش را واضح ساخته و بعض طرق او را حاکم و ابن السکن تصحیح کرده اند و باقی را حاکم تحسین نموده و این
حدیث اگر از معارض ناهض سالم باشد بعض طرقش شاهد و مقوی بعض دیگر شود ولکن معارض اوست حدیث صحیح متفق علیه
البینة علی المدعی و الیمین علی المدعی علیه و میان این هر دو حدیث عموم و خصوص من وجه ست پس در مادهٔ اجتماع
متعارض گردند انجا که بائع مدعی باشد و قول نبوی فالقول ما یقول رب السلعة دال ست بر آنکه قول قول اوست
با یمین وی و حدیث البینة علی المدعی دال ست بر آنکه قول قول او نباشد بلکه بر وی بینه ست و معلوم ست که
حدیث ثابت در صحیحین و غیرهما از چند طریق ارجح ست پس مصیر بسویش متعین باشد و نیست تعارض در هر دو مادهٔ
افتراق انجا که بائع منکر باشد و غیر بائع مدعی بود چه هر دو حدیث دلیل ست بر آنکه قول قائل بائع منکر ست با یمین
و دلیل اند بر آنکه بینه بر مدعی ست که بائع نیست و بهذا التسریح مما وقع فیه الغیر من التعب و النصب فی الجمع

بین المحدیثین واز ینجا متقرر شد که قول قول منکر وقوع بیع ومنکر فسخ آن ومنکر فسادش ومنکر خیار واجل ومنکر اطول المدتین ومضی آن مدت بایمین اوست وبینه بر مدعی ست درین همه‌ها

کتاب الشفعة

بسیاری از محققین حکایت اجماع بر مشروعیت شفعه کرده اند پس خلاف ابی بکر اصم درخور اعتداد والتفات نباشد زیراکه این خلاف چنانکه مخالف اجماع مسلمین ست همچنان مخالف سنت متواتره نیز هست وبالجمله وجوب شفعه در عین ست نه در منافع که آن تابع ملک اعیان باشد ودال ست بران عموم قضاء ثبوت شفعه در هر غیر مقسم چه قسمت از خواص اعیان ست نه از منافع اعیان ولهذا آنحضرت فرموده که چون حدود واقع شد وطرق مصروف گردید شفعه نماند ودر حدیث دیگر در صحیح باین لفظ آمده قضی بالشفعة في كل شرك مالم يقسم ربعة او حائط واز ینجا شناخته شد که اطلاق شیئ در حدیث الشفعة في كل شيئ مقید بچیزیست که از ملکی بملکی دیگر منتقل میشود وقسمتش وضرب حدود وتطرق طرقش ممکن ست کما صرحت بذلك الاحاديث وباید که بعقد صحیح باشد وعقود صحیحه همان ست که دران مناط شرعی حاصل گردد واز موانع شرعیه مجرد باشد پس اگر عقد فی نفسه صحیح ست شفعه دران صحیح ست وانچه نچنین ست خودش فی نفسه ثابت نیست تابانچه بران مترتب میگردد چه رسد وبودنش بعوض مال معلوم معلوم ست زیراکه بیع همچنین باشد وشفعه مترتب ست بران واحادیث ثبوت شفعه از برای مطلق جار مقید ست باحادیث وارده درآنکه شفعه در هر مالم یقسم ست وچون حدود واقع شد وطرق بازگردانیده آمد شفعه نماند واین تقیید مفید آنست که جار ملاصق راکه میان او ومیان شریکش خلطه نیست شفعه نباشد ودعوی ادراج فاذا وقعت الحدود الخ غیر مقبول ست بنابرآنکه از حدیث جابر نزد بخاری وغیره ثابت شده وابوداود وابن ماجه اخراجش بسندی کرده اند که رجالش ثقات اند بلفظ اذا قسمت الدار وحدت فلا شفعة ومعهذا اصل حدیث ثابت در صحیحین وغیرهما باین لفظ ست انه قضی رسول الله صلعم بالشفعة في كل مالم يقسم وفی لفظ قضی بالشفعة في كل شرك لم تقسم واین دال ست برآنکه در شیئ مقسوم شفعه نیست واین ست معنی این زیادت واعلال بادراج وترتیب ثبوت شفعه جار ملاصق بران بعد از قسمت مردود ست باصل حدیث وحدیث الشفعة في كل شيئ اگر ثبوتش فرض کرده آید مطلق باشد واین مطلق مقید ست باحادیث مصرحه بعدم قسمت وعدم شفعه نزد وقوع حدود وصرف طرق وحدیث شرید بن سوید قال قلت یا رسول الله ارض لیس لاحد فیها شرك ولا قسم الا الجوار فقال الجار احق بسقبه ماكان که نزد احمد ونسائی وابن ماجه ست معلل ست باضطراب ارسال

وعلی کل حال جابر معارضه را فی الصحیحین وغیرهما نیست وحدیث سمره مرفوعا جار الدار احق بالجار من غیره را احمد و
ابوداود روایت وترمذی تصحیح وبیهقی ودارقطنی وضیا راز طریق حسن از سمره اخراج کرده اند ودر سماع حسن از سمره
مقال معروفست با آنکه مقیدست باحادیثی که در صحیحین وغیرهماست وبحدیث جابر قال قال النبی صلعم الجار احق
بشفعة جاره ینتظر بها وان کان غائبا اذا کان طریقهما واحدا اخرجه احمد وابوداود وابن ماجة والترمذی
وحسنه وباشتراک در طریق شرکت باقی وعدم قسمت کائن وعدم صرف طرق موجودست پس از مجموع ماذکرنا ثابت
میشود که بمجرد جوار بعد از قسمت وتصریف طرق ثبوت شفعه نمی تواند شد حاصل آنکه شفعه را هیچ سبب نیست مگر خلطه
واین عامست از آنکه در خانه باشد یا در زمین یا در راه یا در ساقیه شرب یا در کدام شی از منقولات ومبطلات شفعه
همان مبطلات بیع ست وحصول تراضی با انضمام عدم مانع مقتضی صحت ست وکافر معصوم الدم بذمهٔ اسلامیه چون طالب
شفعه از مسلمان گردد ومرافعه بسوی شریعت اسلامیه آرد بر ما حکم بشریعت اسلام از برای وی واجب باشد چنانکه
آیات قرآنیه بران دلالت دارند ودر سنت آنچه دلیل باشد بر اخراج اهل ذمه ازینحکم که حق تعالی تشریعش از برای عباد
کرده چیزی وارد نشده بلکه معامله بیع ونحو آن با اهل ذمه ثابت گردیده آری اگر این ذمی طالب شفعه در جزیرهٔ عرب باشد پس
شک نیست که ما ماموریم باخراج وی واخراج امثال وی از انجا ولکن چون نکنیم ودر جزیرهٔ عرب جا دهیم این تقریر
موجب حکم بشریعت اسلامیه از برای ذمیان باشد مادام که انجا هستند چنانکه بیع با ایشان جائزست بنا بر آنکه بیع
وشفعه هر دو در ایجاب انتقال ملک متحد اند با آنکه مضارت اهل ذمه بوجهی از وجوه ضرر حرام ست فلهم ما للمسلمین
فیما توجبه الشریعة من دفع المفاسد وجلب المصالح الا ما خصه دلیل واستدلال بمثل قوله عز وجل
ولن یجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلا وقوله صلعم الاسلام یعلو درینجا صالح نیست زیرا که درینجا
ذمی را بر مومن سبیلی از طرف نفس یا شریعت او نیست بلکه بشریعت اسلام ست وبدفع ضرر از نفس خود عالی بر مومن
نشده واما ثبوت تشافع فیما بین خویش پس امر ظاهرست واما عدم فضل بتعدد سبب پس باین وجه ست که مراد وجود چیزیست
که بدان استحقاق شفعه باشد ولیکن وی نزد علم ببیع ترک طلب کرد بگمان آنکه غیر وی اولی ست بدان پس این عذرست
از برای او ورنه طلب شفیع سبب ست در استحقاق پس اگر مشتری بدان رضا داد مشفوع فیه ملک او گردید وبروی
وبر حاکم شرع اجبارش بتسلیم این واجب شرعی واجب باشد وتملکش بحکم یا بتسلیم طوعا ظاهرست وبطلانش بتسلیم بعد از
بیع بنا بر آنست که این شفعه حق شفیع ست وچون وی باطل کرد باطل شد واشتراط فور دران وابطالش بتراخی
باطل ست زیرا که در سنت مطهره باحادیث صحیحه ثابت شده که شفعه حق ثابت ست از برای کسیکه سبب استحقاقش

دارد پس هرکه گوید تراخی مبطل این حق ست بروی دلیل ست اگر صافی از شوب کدر بیارد فبها ونعمت و اگر زبون گردد و بستوه گراید حق ثابت بدلیل صحیح باقی غیر باطل ست بترک فور و حصول تراخی مگر آنکه شفیع تراخی کند از طلب بقصد ضرار و تعلل یا عمداً متراخی گردد تا آنکه مشتری باصلاح مشتراة بغرس یا بنا پردازد یا اصلاح غیر صالح نماید که این از اعظم انواع ضرار واجب الدفع در وجه قاصد اوست بنا بر وقوع تراخی از وی لکن نه بمجرد این تراخی بلکه بنا بر انضمام قصد ضرار محرم شرعی و اما مجرد تراخی خالی از این قصد پس انچه صالح تمسک باشد در بطلانش نیامده و حدیث الشفعة کحل العقال را ابن حبان لا اصل له گفته و ابو زرعه منکر نشان داده و بیهقی نوشته لیس بثابت و استشهاد بحدیث الشفعة لمن واثبها صحیح نیست زیرا که راویش کسی ست که معرفت بعلم روایت ندارد از فقها همچو ابو الطیب طبری ابن صباغ صاحب شامل در فقه و ماوردی و این مردم از رجال روایت نیند و نه در روایت بایشان رجوع میرود وایحدیث نه صحیح ست و نه حسن و نه ضعیف و نه در کدام کتاب حدیث یافته میشود پس مغتر بدان و زاعم بآنکه این روایت شاهد حدیث اول ست و افادهٔ اصل میکند فی الجمله خاطی ست چه اول منکر غیر ثابت ست اگرچه ابن ماجه آنرا اخراج کرده چه در سنن او امثال ایحدیث بسیارست و ثانی حدیث نیست و مؤید اوست حدیث جابر بلفظ ینتظر بها وان کان غائباً وایحدیث حسن ست کما تقدم و چون این معنی متقرر شد شناخته باشی که هرکه جاهلانه از استحقاق خود تراخی کرد یا تراخی خود را موثر در بطلان ندانست شفعه او بالاولی باطل نشود چه هرگاه بتراخی بی عذر بطلان نپذیرفت عدم بطلانش بتراخی همچو عذر از باب فحوی الخطاب ست و قول ببطلان شفعه بطلب کسی که او را طلبش نمیرسد یا بیع غیر آن یا بغیر لفظ طلب و نحو آن از باب استکثار تعسفات در ابطال حق ثابت بشرع مبین و مجرد دعاوی غیر معتضد ببرهان ست دلیلی از عقل و نقل بران دلالت ندارد و بالجمله اکثر قناطیر مبنیه برین خیالات مختله و علل معتله هباء منثورست و قد هل صناها و ارحناهم من التعب فی تقویمها و چون تراخی مبطل شفعه نشد پس غائب را انتظار کنند و ظاهر حدیث ینتظر بها وان کان غائباً ناظر در سویت مدت ست خواه دراز شود یا کوتاه و خواه بر مسافت سه روز باشد یا زیاده و چون حق شفیع بنفس بیع ثابت گشته پس موت مشتری موثر در بطلان حق شرعی نباشد و ظاهر عدم بطلان شفعه ست بموت شفیع مطلقا بدون فرق میان قبل طلب و بعد آن چه این حقی ست که در وراثت میرود چنانکه سائر حقوق موروث میگردد و دفع ضرر غیر مختص ست بکسیکه نزد شراء موجود باشد و اگر شفیع پیش از علم ببیع یا قبل از تمکن از طلب بمرد وارث او را میرسد انچه شفیع را میرسید و همچنین اگر بعد از علم یا تمکن از طلب بمیرد زیرا که فور در طلب شرط نیست و بتفریط ولی یا رسول باطل نمیشود بنا بر آنکه این تفریط از طرف این هردو بوده و حالانکه مامور بودند بطلب پس تفریط ایشان

موجب بطلان حق غیر این هر دو نگردد و شفیع را میرسد که رد کند بمثل انچه مشتری و میکند زیرا که انتقال مبیع بسوی او
بحکم رسول خدا شده پس او را میرسد که رد ش بر مشتری بانچه شرع از برای ثابت ساخته بکند و اخذ ش از دست
مشتری گو انتقال آنرا بسوی وی مکروه دارد منافیش نیست چه همچو اخذ و کراهت مانع شرعی از برای مسوغ شرعی
نباشد و نیست فرق در میان سبب و سبب از اسباب رد و نیست مانع از انکه از برای نفس خود درین امر که شرع از
برای او ثابت ساخته خیار شرط مقرر گرداند و مشتری را گوید اگر رغبت من در انتقال این مبیع بسوی خودم بحق شفعه
در چنین و چنان مدت حاصل گردد فبها و رنه رد ست بر تو و مشتری را نمیرسد که از قبول این شرط ممتنع شود و هذا
و نحوه وان ابته المقلدة فهولا یاباه من وفی الاجتهاد حقه و ضامن نمیشود مشتری مگر چیزیرا که بجنایت
یا تفریط او باشد و اگر بجنایت غیر بر مبیع ست شفیع را رجوع بر مشتری بمقبوض از جانی میرسد اگر ارش از جانی گرفته ست
ورنه شفیع را مطالبه از جانی میرسد زیرا که این ارش بر جنایت او ست هکذا ینبغی ان یقال فی الزیادة والنقص
و چون شفیع طالب شد و سببی که بدان مستحق شفعه بود بصحت رسید و تسلیم ثمن را بذل کرد بر مشتری واجب ست
که مبیع را بوی باز سپرد اگر اباکند بلا موجب شرعی غاصب بود و چون تلف شود از ملکش تلف شود و اگر از تسلیم
ممتنع نشد بلکه بذل تسلیم کرد و مانع معقول از تعجیل منع کرد پس درینصورت بملک شفیع در آمد و اگر تلف شود از ملک شفیع
تلف گردد و امهال شفیع که محتاج فروختن بعض املاک خود و نحو آن تا یکمدت باشد خواه اقل بود یا اکثر مبطل شفعه او نیست
گو زیاده بر مدت مجهول بگذرد چه مجرد شرط مسقط حق ثابت شرعی او نیست مگر آنکه بدان رضا دهد ورنه این شرط مخالف
مقتضای شرع ست آری اگر تعمد مطل و مضارت مشتری از وی بعد از تسلیم ثمن معلوم گردد حاکم را میرسد که بر وی
در باره تسلیم جبر کند مگر آنکه ترک شفعه اختیار کند و لابد ست که شفیع متمکن باشد از تسلیم مثل ثمن و این شرط نیست که
ثمن او از ملک خودش باشد بلکه اگر متمکن بقرض ست شفعه او ثابت باشد گو فقیر بود و مالک چیزی نباشد چه مقصود
بر دمثل ثمن حاصل ست و غیر آن واجب نیست و حکم ببطلان شفعه بمجرد اعسار در فع شرع بصدر بدون برهان ست
وحط و ابرا و اخلال از بعض قبل از قبض ملحق ست بعقد زیرا که واجب نیست بر شفیع مگر دفع چیزیکه مشتری داده
واز هبه و نحو آن مانعی نیست اگر بنا بر مقصد صحیح باشد نه بمجرد حیله بر شفیع و فرق میان انچه بلفظ هبه باشد و لفظ حط و نحو
آن مجرد ملاحظه الفاظ ست که در شرع معتبر نیست چنانکه بارها ذکر رفت و لائق آنست که درین همه رجوع بسوی مقتضای
ظاهر و ایجاب قاصد کنند و معتبر قول قول نافی زیادت در قدر و نافی گران قیمت بودن جنس ست و بینه بر مدعی هر دو
امر باشد آری در نفی مسبب قول قول مشتری ست زیرا که اصل عدم او ست و همچنین معتبر در انکار اتصالش بمبیع قول

اوست وهمچنین در نفی حط بنا بر آنکه اصل عدم اوست خواه مشتری دعوی کند که قبل از قبض ست یا بعد آن

كتاب الاجارة

ثبوت اجارات درین شریعت قطعی ست نزدیک نیست که انکار اصل جواز و صحتش کسی بکند مگر آنکه غیر عارف باشد بکتاب وسنت و امر ایام نبوت و ایام صحابه را نشناسد و آنحضرت صلعم نفس مقدس خود را اجیر کرد چنانکه در بخاری وغیره از حدیث ابی هریرة مرفوعا آمده قال ما بعث الله نبیا الا رعی الغنم فقال اصحابه وانت قال نعم کنت ارعاها علی قراریط لاهل مکة و ثابت شده که آنحضرت مردی هادی خریت را از بنی دئل مستاجر گرفت و این حدیث در وصف هجرت آنحضرت صلعم آمده و اکابر صحابه در اسواق وغیرها مزدوری میکردند و این معلوم ست احدی را دران شک و شبه نیست و تکلم در لزوم عقد اجاره کلام فضول بیش نیست و نه حاجت داعی ست بسوی آن زیرا که اجیر مرید اجرت مستحق اجرت نیست مگر نزد وفای اجاره که هر دو بران راضی شده اند و اگر از اجرت راغب گردد وفا با جاره لازم او نشود و لهذا شعیب علیه السلام فرموده انی ارید ان انکحك احدی ابنتی هاتین علی ان تاجرنی ثمانی حجج فان اتممت عشرا فمن عندك و درینجا او لاقدریکه بدان مستحق نکاح یکی از دو دختر گردد ذکر کرده پس ازان زیادت بروجه مکارم و تفضل نمود و معلوم ست که موسی علیه السلام را دخول درین عقد ابتدا لازم نیست باز اگر از اجرت اعراض شود و در وسط مدت ترک اختیار کند بروی اتمام آن واجب نیست شاء ام ابی و هکذا سائر اجارات پس لزوم عقد اجاره ازین حیثیت ست و این لزوم مفوض بسوی اجیر ست اگر خواهد دران امضا کند و مستحق اجرت شود و اگر خواهد ترک دهد و مطالبه اجرت بگذارد و لابد ست از اشتراط اجرت در ممکن الانتفاع ورنه بحث خارج از اجاره باشد واستیجار درخت بنا بر انتفاع بثمر آن و استیجار حیوان برای انتفاع از صوف ولبن آن جائز صحیح ست و من ادعی خلاف هذا فعلیه الدلیل و اجاره مشاع هم صحیح ست زیرا که مالک جمیع شی را چنانکه تصرف دران میرسد همچنین مالک بعض شی چنانکه خواهد دران متصرف می تواند شد آری تصرف در نصیب خود بانچه موجب ضرار شریک باشد ممنوع ست ادله وارده در منع از ضرار و لابد ست که منفعت مقدور اجیر باشد چه بر هر چه قدرت ندارد دران بوی انتفاع نمیتوان گرفت و ادله وارده در تحلیل اجاره علی العموم و در تحلیل مطلق اجاره بدون تقیید مقتضی آنست که قول بعدم جواز نوعی خاص از انواع اجاره صحیح نیست مگر بدلیلی که دال باشد بران و صالح تخصیص عموم یا تقیید مطلق بود و بر عدم جواز استیجار برانچه واجب ست بر اجیر استدلال کرده اند بحدیث ابی بن کعب که نزد ابن ماجه و بیهقی ست قال علمت رجلا القرآن

فاهدى لي قوسا فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اخذتها اخذت قوسا من نار فرددتها
بیهقی و ابن عبد البر گفته منقطع ست یعنی میان عطیه عوفی و ابی بن کعب و همچنین مزی گفته و ابن حجر تعقب کرده و گفته
عطیه در زمن نبوی پیدا شد و ابن القطان اعلالش بجهالت بجال عبد الرحمن بن سلم راوی از عطیه نموده و حدیث را
طرق ست از ابی ابن القطان گفته لا یثبت منها شیء ابن حجر گوید و فیما قال نظر و مزی در اطرافش از برای آن
طرق ذکر کرده و شاهد او ست حدیث عباده نزد ابوداود و ابن ماجه بلفظ علمت ناسا من اهل الصفة الكتاب
والقراءة واهدى لي رجل منهم قوسا فقلت ليست بمال وارمي عليها في سبيل الله عز وجل لآتين رسول
الله صلعم فلاسألنه فاتيته فقلت يا رسول الله رجل اهدى لي قوسا ممن كنت اعلمه الكتاب والقرآن
وليست بمال وارمي عليها في سبيل الله فقال ان كنت تحب ان تطوق طوقا من نار فاقبلها و در سندش
مغیره بن زیاد ابو هاشم موصلی ست و جماعتی در وی تکلم کرده و وکیع و یحیی بن معین توثیقش نموده و لکن از عباده از طریق دیگر
نزد ابی داود باین لفظ آمده فقلت ما ترى فيها يا رسول الله فقال جمرة بين كتفيك تقلدتها او تعلقتها
و در اسناد این روایت بقیه بن ولید ست و در وی جماعتی سخن کرده و جمهور توثیقش نموده اند و حدیث مقدم اُبی را
طبرانی در اوسط از طفیل بن عمرو دوسی بنحو آن روایت کرده و بعض این روایات مقوی بعض ست پس حجت بدان
قائم باشد و ورودش درخصوص هدیه مانع از استدلال بدان بر تحریم اجرت نیست زیرا که آنحضرت صلعم ذکر دلیل بر تحریم
اخذ عوض کرده چنانکه در روایات ست و آنچه اصرح ست ازین احادیث بر تحریم بدان استدلال ترک کرده اند و آن
حدیث عبد الرحمن بن شبل ست مرفوعا نزد بزار و احمد باسنادی که رجالش ثقات اند قال اقرؤا القرآن ولا تغلوا فيه
ولا تجفوا عنه ولا تاكلوا به ولا تستكثروا به و در حدیث جابر ست قال خرج علينا رسول الله صلعم ونحن نقرأ
القرآن وفينا الاعرابي والعجمي فقال اقرؤا فكل حسن وسيجئ اقوام يقيمونه كما يقام القدح يتعجلونه ولا يتاجلونه
اخرجه ابو داود واخرجه هو ايضا من حديث سهل بن سعد و از آنچه آنرا در منع اخذ اجرت بر آنچه طاعتست
دخل ست قول وی صلعم ست در بارهٔ اذان که عثمان بن ابی العاص را ارشاد کرد و لا يتخذ مؤذنا يأخذ على اذانه اجرا
و درین باب حدیثها ست و مذهب جمهور حلت اجرت بر تعلیم قرآن ست و از حدیث عباده و ما فی معناه جوابها گذارش
کرده اند از انجمله آنکه اینهمه واقعات عینیه ست محتمل که آنحضرت دانسته باشد که این کار خالصا لله جل اسمه کرده اند پس اخذ
عوض را بر ان مکروه داشته و تمام اجوبه با اجوبه در شرح منتقی مستوفی ست و منجمله ادلهٔ مجوزین ست حدیث ابن عباس نزد
بخاری وغیره که ان نفرا من اصحاب النبي صلعم مروا بماء فيهم لديغ فعرض لهم رجل من اهل الماء فقال هل

فيكم من راق فان في الماء رجلا لديغا فانطلق رجل منهم فقرء بفاتحة الكتاب على شاء فجاء بالشاء
الى اصحابه فكرهوا ذلك وقالوا اخذت على كتاب الله اجرا حتى قدموا المدينة فقالوا يا رسول الله اخذ
على كتاب الله عز وجل اجرا فقال رسول الله صلعم ان احق ما اخذتم عليه اجرا كتاب الله عز وجل واين عموم
دال ست بر جواز اخذ اجرت بر قرآن بر هر وجه از وجوه اجارات واين مخصص ست باحاديث متقدمه پس مقصور باشد بر آنچه
مشتمل ست بران اين احاديث و ظاهر ست که اجاره بر محظور شرعی جائز نباشد چه احاديث وارده در نهی از مهر بغی وحلوان کاهن
دال ست بران زيرا که علت در منع از ينها و نحو آن محرم بودن اينهاست و هر محرم ملحق ست بدان بنا بر استواء در علت
منع و جائز نيست استعمال اجير مگر باذن مالک يا نائب مالک او ورنه از باب غصب باشد نه از باب اجاره و همچنين لابد ست
از تعيين اجرت و تعيين چيزی که بران اجير گرفته شده ورنه انتفاع بدان متعذر باشد و ناگزير ست از انکه مدت معين بود
و عدم اشتمالش بر مدت معلومه هم صحيح ست چنانکه بر کذا در هر يوم بکذا يا در هر شهر بکذا استاجرش گيرد که اين اجاره
صحيح ست و دليلی بر امتناع آن نيامده و هر دو خيار دارند اگر يکی ترک اجاره گيرد او را بغير حرج ميرسد و دال ست بر اشتراط
تعيين اجرت حديث ابی سعيد نزد احمد قال نهی رسول الله صلعم عن استيجار الاجير حتى يبين له اجره در مجمع الزوائد گفته
رجال احمد رجال الصحيح الا ان ابراهيم النخعي لم يسمع من ابي سعيد انتهى و نيز اخراجش عبد الرزاق و اسحق در مسند
خودها و ابوداود در مراسيل و نسائی در مزارعه بطريق غير مرفوع کرده ولفظ بعض اين ست من استاجر اجيرا فليسم
له اجرته واخرجه ايضا البيهقي و اعتبار بوقوع تراضی در اجرت ست از عين يا منفعت و هر چه در مبيعات ثمن
ميتواند شد اجرت بودنش در اجارات صحيح ست و واجب اقتصار ست بر منفعتی که بران تراضی واقع شده چه در فعل غير آن
اگر چه اقل الضرر باشد مفسده بر موجر ست و گاهی مخالف غرض او باشد پس آنچه بران هر دو رضا داده اند گردنش روا
نباشد و دخول خيار در اجارات باين وجه ست که اغراض در منافع مختلف ست همچو اختلافش در اعيان و مسلط را بر منافع
عين تا مدتی از زمان فسخ آن بانچه بدان فسخ بيع باشد ميرسد اگر فسخ را وجهی مقبول باشد که لاحق او شود بفوت غرض در
اعيان و همچنين داخل ميشود دران تخيير چه هرگاه در بيع باحاديث صحيحه جائز ست دخولش در منافع از باب فحوی الخطاب باشد
و همچنين دخول تعليق بوقت مستقبل ست دران چنانکه گويد اجرت منك هذا العين في شهر كذا من الشهور
المستقبلة و مانع نيست ازان شرع و نه عقل و نتوان گفت که مخالف دخول عقد در عقد ست چه اگر اين وهم صحيح شود
اين مخالفت مبنی بر مجرد رای بحت که غير قادح در تعليق ست باشد و بارها شناسا کرده ايم که مناط در تحليل اموال تراضی ست
اعم از انکه اعيان باشد يا منافع مگر آنکه شرع که بدان قيام حجت ميتواند شد بمنع تراضی در خصوص اين معامله وارد شود

چنانکه در نهی از صرف بغی و حلوان کاهن و نحو هما وارد گشته و وجه دخول تضمین عین در اجاره آنست که نفس مستاجر بدان
رضا داده واین رضا محلل مال مدفوع در ضمان اوست و نیست محذور در مثل این معامله و نه وجهی از برای قول قائل بعدم
صحت ست و وجوب رد بدلیل حدیث علی الید ما اخذت حتی تؤدیه ست والمراد به علی الید ضمان ما
اخذت پس بر اجیر تادیه اش بسوی مالک واجب باشد و نیست نزاع در دخول مستاجر درین عموم و نیست استحقاق
اجرت اعیان مگر باستیفاء منافع زیرا که اجرت در مقابله منفعت متعلقه بعین ست پس مستحق آن نشود مگر بانتفاع مستاجر
بدان ولکن اگر این منافع چنان ست که در اوقات انتفاع بدان متجدد میگردد موجر را مطالبه مستاجر بقدر اجرت چیزی
که بدان منتفع شده میرسد و امهالش تا استیفاء هر انچه بران هر دو رضا داده اند لازم نمیشود مگر آنکه بر تاخیر تسلیم اجرت
تا استیفاء جمیع منافع متعلقه باجرت راضی گردند پس درین صورت لازم هر دو شود و چون منافع در اجرت مالک عین
راست و اجیر را انتفاع نیست مگر در وقتی از زمان پس الزامش بتسلیم اجرا و ما دامیکه بدان منتفع نشده غیر معقول باشد
و بسیارست که بنابر کدام عارض در عین انتفاع متعذر گردد پس آنقدر از حصه اجرت ساقط شود و معهذا مستاجر بتسلیم
جمیع باحتمال هیچ قسم بدان مکلف میتواند شد و مالک عین مالک منافع اوست و مجرد اذن برای مستقل عین تا مدتی از زمان
باجرت دال بر جواز صرف عین بسوی غیر مستاجر نیست بنابر اختلاف اشخاص و اغراض و مقاصد و ازینجا شناخته باشی که
مستاجر را ایجاب آن عین جائز نیست و دران حقی ندارد بلکه حقش مختص باستیفاء منافع ماذون بها از برای خود ست و چون
سبب این استحقاق آنست که مالک عین اجیر را در برابر اجرت اذن بانتفاع ازان عین داده پس اذن مذکور متناول اخراج
مستاجر آن عین را بسوے غیر خود و تسلیطش بر انتفاع گرفتن ازان نیست آرے اگر مالک عین
بدان دستوریش بخشد جوازش ظاهر باشد و مجرد وجود زیادت مرغب مصحح تاجیر مستاجر خواه مالک خواهد یا ابا کند نمی تواند شد
زیرا که افتیات ست بر موجر در ملک او و در چیزی که امرش بدست وی ست و گذشت که نیست ادخال عقد در عقد
از شرع و عقل و قیاس اجاره بر بیع بی وجه ست بنابر فرق میان هر دو و حاصل آنکه مناط در همه جا تراضی ست که کریمه
تجارة عن تراض بران دلالت دارد و هر که زعم تقیید این تراضی بقیدی کرد دلیلی بران دال نیست کند این زعم وی بروی
مردود باشد و همچنین احل الله البیع دلیل ست بران و هر که زاعم عدم حلت بیعی از بیوع بغیر دلیل ست زعمش رد ست
بروی و چون این حکم در بیع که نقل منجز املاک ست ثابت باشد تجارت در منافع که باقی در ملک مالک ست ببقاء عین
در ملک او چه رسد و عجب ست از فرق کردن میان اعیان و اعمال باآنکه همه منفعت ست چه اجاره اعیان تسلیط موجر
مستاجر را بر انتفاع ازان و اجاره در اعمال تسلیط عامل ست از برای صاحب عمل بر منافع آن وجه و نیست مقتضی ثبوت

روا دست و جز بمبطل شرعی یا حصول رضا محقق باطل نگردد و تفرقه میان تلف مال و نفس از غرائب رای و عجائب
اجتهادست و شک نیست که حفظ نفس مقدم بر حفظ مالست لکن اضاعت مال منکرست و حرمتش مقترن بحرمت نفوست
چنانکه در حدیث ان دماءکم و اموالکم علیکم حرام وارد شده و مجرد استیجار بر حمل چیزی از آن مستجیر بر دابه یا بر ظهر
او دلالت بر تضمین اجیر ندارد و نه بمطابقت و نه بتضمن و نه بالتزام و نه شرع بدان وارد گشته و نه رای صحیح و عقل سلیم بر آن
دلالت نموده بلکه غایت آنچه واجب برین اجیرست ایصال آن چیزست بمکانی که مالک آنرا معین ساخته و ضامن نمیشود
اجیر مگر دمیکه از وی جنایتی یا تفریطی حاصل شود چه تضمین حکم شرعیست و مستلزم اخذ مال معصوم مسلم بعصمت اسلامست
جز بحجت شرعیه جائز نباشد ورنه از صحرای اکل اموال مردم بباطل خواهد بود و چون شناخته شد که اجارهٔ ایصال شئ محمول
تا مکانیست که بران تواطی واقع شده پس این ایصال بر اجیر واجب باشد خواه بر یک حامل بود یا اکثر و اگر حامل تلف گردد
اجیر را ابدالش لازم آید و جائزست او را استنابت سائر با دابه و از برای ایجاب سیر بر اجیر وجهی نیست بلکه او را میرسد که
غیر آنرا برین دابه یا غیر آن دابه بار کند و وجهی از برای منع او از حمل غیر نیست و نیست استحقاق اجرت مگر بر ایصال محمول
تا جای معین و اگر حمل دون آن جای تلف گردد و دران جنایت یا تفریط اجیر نبود مستحق اجرت بمقدار حصه مسافت مقطوعه
باشد و نیست فرق درانکه معین حامل باشد یا محمول چه کلام در همه همانست که ذکرش رفت و نیست وجه از برای فرق مگر
مجرد خیالات که بنا احکام شرعی بران حلال نیست اینقدرست که چون دابه را استجاره کرد بر آنکه این حمل معین را تا جای معین
بار کرده برد مالک را نمیرسد که غیر آن حمل بران بار نماید زیرا که مستحق منافع آن مستاجرست لکن غیر معین را بالای آن بار
نکند اگر خلاف آن کرد و بنا برین مخالفت تلف شد ضامن دابه باشد بنا بر جنایتی که بران خر مسکین کرد و زیاده از قدر معین
بر پشت آن بیچاره بار نمود و چون مستاجر ممتنع شود از تحمیل یا فسخ اجاره کند آنچه اجیر باذنش کرده بود آنقدر لازم حالش گردد
اگر بعد و رواین تفاسخ بر وجه تعدی از وی بوده ست **فصل** استیجار اجیر بر عمل مقتضی استحقاق اوست از برای اجرت مسماة
بفراغ از آن عمل مگر آنکه تمام عمل را در مدت معینه بر وی شرط کرده شده باشد ورنه نیست اجرت از برای اجیر و وی بدان
راضی گشته پس حکم رضا لازم او شود و اگر رضا نداده مستحق اجرت بتمام عمل باشد خواه مدت دراز باشد یا کوتاه و لبعد از دریافت
اینمعنی تفاصیلی و تفاریعی که رایجه از روائح علم از آن فائح و نوری از انوار شرع بران لائح نیست آسان گردد و مخالف
اینمعنی را میتوان گفت که هر که استیجار اجیر بر کاری کرد بر وی اجرتش واجب و بر اجیر بجا آوردن آن کار بر وجهی که بدان
تراضی و بران تواطی واقع شده لازمست و آنچه اجیر یا مستاجر زیاده بران از تعیین مدت یا اشتراط عمل بر صفت معروفه
و نحو آن که بران هر دو رضا داده اند ذکر کرده لازم حال هر دوست مخالفتش هیچیکی را از اجیر و مستاجر نمیرسد و نه خروج

از مقتضایش می زیبد وگذشت که ضمان جز بجنایت یا تفریط یا اشتراطش بروی که بدان راضی گشته لازم نمی آید واز انحضرت
اجیر گرفتن واجیر شدن ثابت شده ومنجمله دلائل استیجار آنحضرت بر عمل حدیث سوید بن قیس ست نزد احمد واهل سنن بلفظ
جلبت انا ومخرمة العبدي بزا من هجر فاتينا مكة فجاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي فساومنا سراويل فبعناه
وثم رجل يزن بالاجرة فقال له زن وارجح واین را ترمذی صحیح گفته وابوداود ونسائی وابن ماجه روایتش از حدیث
ابی صفوان بن عمیره هم کرده اند واگر معلوم باشد که مقصد مستاجر تحصیل عمل ست بهیئتی که دران اجیر وغیر او برابر اند پس اجیر
را استنابت دران عمل باین حیثیت میرسد واگر اجیر در صنعت بهتر از غیر ست وغیر دران کار لاحق او نمیشود پس استیجارش
بران کار قرینهٔ دال ست بر آنکه مراد مستاجر تولی اجیر بنفس خود از برای آن عمل ست ونگرفتن آن کار از دیگری که صنعت را
نیکو نمیداند همچنین اگر اجیر در مکانی رفیع از دین ست ومستاجر استیجارش بر امری از امور دینیه کرده پس او را نمیرسد
که دیگری را دران عمل نائب خود سازد وخودش بجا نیارد واین در صورت عدم شرط ست واگر عدم استنابت مشروط ست
پس خودش روا نباشد گو آن دیگر بهتر از وی در صنعت بود یا در دین وعدالت اکثر واتم باشد چه جریان عرف در محل عرف
مقصود هر دو ست ونیست ضمان مگر در جنایت یا تفریط چه استیجار بر عمل شئ بود نه بر حفظ آن شئ آری اگر حفظ شرط کرده ست
لازم شود وهم ضمان آید واجیر مستاجر بر عمل مستحق اجرت همانست که عمل اجاره بجا آرد واین معلوم ست بعقل ودر شرع خلاف
آن نیامده بلکه مقوی وعاضدش وارد شده بخاری وغیره از حدیث ابی هریره روایت کرده اند که آنحضرت صلعم فرمود
يقول الله عز وجل ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع
حرا واكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوفه اجره پس لفظ فاستوفى منه دال ست بر آنکه
استحقاق اجرت نیست مگر باستیفاء عملی که بران اجیر گرفته شده واحمد وبزار از حدیث ابی هریره اخراج کرده اند که آنحضرت
فرمود انه يغفر لامته في اخر ليلة من رمضان قيل يا رسول الله هي ليلة القدر قال لا لكن العامل
انما يوفى اجره اذا قضى عمله پس لفظ انما يوفى الخ دلیل ست بر حکم مذکور وصحیح ست دادن بعض محمول ونحو آن
بعد از حمل در اجرت باجیر زیرا که مانعی از شرع وعقل از ان نیامده نه دادن معمول بعد از عمل زیرا که در حدیث ابی سعید
نزد دارقطنی وبیهقی مروی ست نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان ابن تیمیه رح در
منتقی گفته قد فسر قوم قفيز الطحان بطحن الطعام بجزء منه مطحونا لما فيه من استحقاق طحن قدر الاجرة لكل
واحد منهما على الاخر وذلك متناقض وقيل لا باس به مع العلم بقدره وانما المنهى عن طحن الصبرة
لا يعلم كيلها بقفيز منها وان شرط حبا لان ما عداه مجهول فهو كبيعها الا قفيزا منها انتهى وتفسیر اول اقرب

وبران صاحب نهایه اقتصار کرده ولکن در اسناد حدیث ابو کلیب هشام ست ابن القطان گفته لایعرف وکذا قال الذهبي وزاد وهو حدیث منکر وشیخ الاسلام ابن تیمیه حفید صاحب منتقی گفته انه حدیث ضعیف بل باطل مغلطائی گوید هشام مذکور ثقه ست وابن حبان در ثقاتش ایراد کرده وبعد ازین اینحدیث ضعیف هم نباشد تا باطل بودنش چه رسد والرجوع الی العمل به اولی من ظلمات الرای وتخلیطات الاجتهاد ومعمول مقاس ست بر معمول چه علت کائن ست در معمول چنانکه در معمول ست وهرکه عمل بمثل این قیاس وباضعف ازان کرده ویرا عذری در عمل باینحدیث درین مقام نیست وتخصیص چیزی که فاسدش نامند باحکام مخصوصه غالبا از باب ترتیب باطل بر باطل وتفریع بی اصل بر بی اصل ست کما اوضحنا هذا في مواضع من هذا الکتاب واستحقاق بعض اجرت بفعل بعض وسقوط بعض بترک بعض ظاهرست واجیر یکه در صفت عمل مخالفت مستاجر کرده وغیر آن کار بجا آورد که مستاجرش بدان امر کرده بود مستحق اجرت در عمل خود نباشد وچون در عین بسبب این مخالفت نقص حاصل گردد براجیر ارش آن واجب گردد واگر زیادت دست بهم دهد بر مستاجر هیچ شی واجب نبود بلکه عین را با زیادت بگیرد واگر مخالفت در عین از طرف مستاجر رو دهد اورا اجرت زیادت در مسافت یا حمل یا نحو آن لازم آید هکذا ینبغي ان یقال وچون تراضی بر مدت معلومه باجرت معلومه حاصل شد این اجاره صحیح ست واین اجاره باین حیثیت داخل ست زیر قوله سبحانه تجارة عن تراض واگر این تراضی غیر حاصل ست اجاره از اصل صحیح نیست وحاصل این تراضی مقرر کردن اجرت ست در مقابل آن منفعت با بقاء عین ومنافع آن در ملک مالک وچون مالک بعد از وقوع استغراق بعض منافع رغبت خود از اجاره ظاهر کند یا مستاجر عین یا موجر نفس خود گوید که من ازین اجاره راغب نیم آیا دلیلی دال بر الزام راغب بوفا هست یا نه چه رغوب اگر از طرف مالک ست پس وی به ترک اجرت که در مقابل باقی از منفعت بود رضا داد وقیاس اجاره بر بیع صحیح نیست چه مبیع از تراضی در بیع خارج از ملک بائع بسوی ملک مشتری بثمن میشود ودرینجا خروج نیست بلکه هنوز منفعت در ملک مالک عین باقی ست واستحقاق اجرت اگر هست بحسب استغراق منافع در وقت بعد وقت ست وچون دلیلی دال بر لزوم استمرار از هر دو سو نیست هر واحد را ترک اجاره هرگاه که خواهد جائز باشد حالانکه صاحب عین اجرت مقابل منفعت را گرفته وهرکه بروی اجرت واجب بود منفعت عین را که در برابر اجرت لازمه اش بود بدست آورده واگر اینجا کدام دلیل بر لزوم استمرار هست چیست واذا عرفت هذا هان علیك الخطب وسهل علیك التخلص من هذه التفریعات المبنیة علی شفا جرف هار الموسسة علی السراب المستندة الی الهباء ومؤید این بحث وشاد عضد اوست انچه گذشت که استحقاق اجاره بعمل در هر اجاره باشد وچون تارک بلا سبب در اجاره صحیحه روا شد پس جواز ترک بر دیت یا عیب یا بطلان منفعت یا زوال غرض

یا مرض عذر یا موت یا حاجت مالک بعین اولی و آخری باشد فصل مکروه ست اجاره بر عمل مکروه و بعض اهل علم اجرت حجام را از عمل مکروه داشته اند زیرا که آنحضرت صلعم از ان نهی کرده چنانکه در حدیث ابی هریره ست نزد احمد باسنادیکه رجالش رجال صحیح اند و آنحضرت صلعم آنرا خبیث نام کرده چنانکه در حدیث رافع بن خدیج ست نزد احمد و ابوداود و ترمذی وصححه و بشر کاسب نام زد کرده چنانکه در روایت نسائی ست از حدیث رافع و سید را از کسب حجام زجر فرموده و در علف ناضح ساختنش رخصت داده چنانکه در حدیث محیصه ابن مسعود ست نزد احمد برجال صحیح واخرجه ایضا ابوداود والترمذی وقال حسن و ثابت شده که آنحضرت صلعم را ابوطیبه حجامت کرد و او را دو صاع از طعام داد و موالی او را درباره تخفیف از وی گفتگو کرد و این در صحیحین و غیر هماست از حدیث انس و هم در صحیحین از حدیث ابن عباس ثابت شده که حجامت کرد رسول خدا را عبدی از بنی بیاضه و او را اجرت داد و باسیدش درباره تخفیف از ضریبه اش سخن فرمود و جمع میان این احادیث باین نهج میتواند شد که اجرت بر حجامت مکروه ست ولکن فعل مکروه از انحضرت و تقریر صاحبش بران بعید مینماید و حجام کسی ست که خون از بدن میکشد و حلاق کسی ست که آرایش و پیرایش موی سر و ریش و جز آن مینماید و میان هر دو فرق ست و در نهی از اجرت حلق دلیلی وارد نشده ❊

	باب المزارعة	

و آن عبارت ست از تاجیر ارض بذهب یا فضه چنانکه در حدیث رافع بن خدیج در صحیحین و غیر هماست کنا اکثر الانصار حقلا فکنا نکری الارض علی ان لنا هذه و لهم هذه فربما اخرجت هذه و لم تخرج هذه فنهانا عن ذلک فاما الورق فلم ینهنا و فی لفظ للبخاری فاما الذهب والورق فلم یکن یومئذ و سخن در تاجیر ارض بجزء خارج از زمین دراز ست شوکانی رحمه الله دران رساله مستقله نوشته بنابر کثرت احادیث و اختلاف ادله آن و در شرح منتقی هم ایضاح این بحث نموده بوجهی که ناظر دران بعد از امعان نظر محتاج بکتاب دیگر نمیشود حاصل آنکه در صحیحین و غیر هما از حدیث ابی هریره ثابت شده که آنحضرت صلعم اهل خیبر را معامله کرد بر شطر آنچه برآید از ثمر یا زرع و در لفظی آمده که بر نصف ثمره و بخاری از حدیث ابی هریره روایت نموده که قالت الانصار للنبی صلی الله علیه وسلم اقسم بیننا و بین اخواننا النخیل قال لا فقال الانصار تکفونا المؤنة و نشرککم فی الثمرة قالوا سمعنا و اطعنا و درین باب حدیثهاست که دال ست بر ثبوت استیجار بجزء خارج از زمین باز دلیل بر استمرار این تاجیر بجزء خارج از ارض ثابت گشته تا آنکه بخاری گفته قال قیس بن مسلم عن ابی جعفر قال ما بالمدینة اهل بیت هجرة

الا یزرعون علی الثلث والربع بعد ازان از رسول خدا نهی از مخابره بثبوت رسیده چنانکه در صحیحین وغیرهماست از
حدیث جابر که ان النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن المخابرة وجابر تفسیرش بثلث وربع کرده وآمده که منهی عنه آنست
که دران جهالت باشد چنانکه بخاری ومسلم وغیرهما از حدیث رافع بن خدیج روایت نموده اند که کنا اکثر الانصار حقلا
کما تقدم قریبا ودر لفظی از حدیثش نزد مسلم چنین ست انما کان الناس یواجرون علی عهد رسول الله صلعم بما
علی الماذیانات واقبال الجداول واشیاء من الزرع فیهلك هذا ویسلم هذا ویسلم هذا ویهلك هذا
ولم یکن للناس کری الا هذا فلذلك زجر عنه فاما شيء معلوم مضمون فلا باس به وفي لفظ للبخاري من حديثه نحوه وفي لفظ
له ایضا من حدیثه قال حدثني عماي انهما کانا یکریان الارض علی عهد رسول الله صلعم بما ینبت علی الاربعاء
وبشيء یستثنیه صاحب الارض فنهی النبي صلی الله علیه وسلم عن ذلك واینحدیث دال ست بر آنکه سبب نهی
همین ست که در حدیث ذکر یافته ووجه آن جهالت وتجویز عدم حصول نابت در مکانی ست که تا جیر بر خارج ازان مکان ست و
بروی محمول ست انچه از مطلق نهی از مخابره آمده چنانکه در حدیث جابر ودر بعض روایات حدیث رافع ست یا حمل نهی
بر کراهت کرده شود چنانکه حدیث ابن عباس افاده اش میکند ولفظ حدیث نزد بخاری وغیره از عمرو بن دینار آنست که قال
قلت لطاوس لو ترکت المخابرة فانهم یزعمون ان النبي صلعم نهی عنها فقال ان اعلمهم یعني ابن عباس
اخبرني ان النبي صلعم لم ینه عنها وقال لان یمنح احدکم اخاه خیر له من ان یاخذ علیها خراجا معلوما
وترمذی بطریق صحیح از ابن عباس باین لفظ اخراج کرده که ان النبي صلعم لم یحرم المزارعة ولکن امر ان یرفق بعضهم
ببعض ودر صحیحین وغیرهماست از حدیث ابی هریره قال قال رسول الله صلعم من کانت له ارض فلیزرعها او
لیمنحها اخاه فان ابی فلیمسك ارضه صاحب منتقی بعد ذکر اینحدیث گفته وبالاجماع تجوز الاجارة ولا تجب الاعارة
فعلم انه اراد الندب انتهی وزرع در فاسد از برای رب بذر ست وبروی اجرت ارض یا عمل واجب باشد واین
وقتی که باذر اجیر باشد ظاهر ست چه او باذن مالك بذر کرده ومجرد فاسد بودن مزارعة مبطل اذن که بدان او را بذر جائز
وبسببش زرع حاصل شد نیست واگر این بذر بغیر اذن ست زرع صاحب ارض را باشد چنانکه در حدیث رافع بن خدیج ست
که آنحضرت فرموده من زرع في ارض قوم بغیر اذنهم فلیس له من الزرع شيء وله نفقته واگر باذر مالك ارض ست
پس ظاهر ست که بذر ازان اوست وبروی اجرت عمل عامل واجب زیرا که وی عمل باذن او کرده ست وبذر طعام غصب
استهلاك ست بمثل آن غرم باشد زیرا که ارجاع عین بعد از استهلاك ممکن نیست ناچار عدول بسوی مثل آن کنند اگر
بهم رسد ورنه قیمتش بدهد **فصل** مغارسه نوعی از انواع اجارات ست چون تراضی بر غرس اشجار معلومه حاصل شود تا آنکه

بحد معلوم رسد بود نیش با جرت معلومه از غیر ارض یا بجزوی از ارض یا از شجر صحیح ست و در دادن اجرت از ثمن تا بدست که بحد صلاح برسد زیرا که علت نهی که در بیع گذشته در ینجا هم حاصل ست و نبات شجر را حفر و سقی و اصلاح لا بد حاجت اشتراطش نیست چه از لوازم اطلاق مغارسه ست و مغنی ست از ان ذکر بلوغ شجر مغروسه بحد معلوم و اگر ذکرش نکرده جز غرس و اصلاح دیگر هیچ نباشد چه استحقاق اجرت مسماة نباشد مگر بر عمل معلوم نه مجهول نوع دیگر مساقات ست و در قدر آن قول رب ارض معتبر نیست بلکه قول قول نافی زیادت ست و بینه بر مدعی اوست و در بقاء اذن قول قول مالک باشد چه اصل بقاء اوست و اگر مدعیش اجیر باشد قول قول مالک ست که فی الحال انکارش میکند آری اگر اجیر دعوی آن بعد از مضی وقت بکند قول قول او باشد چه اصل عدم ارتفاع اوست پیش از اختلاف ❖

باب الاحیاء

اصل در ثبوت احیاء و ایجاب آن از برای ملک حدیث جابر ست که ان النبي صلی الله علیه وسلم قال من احیی ارضا میتة فهي له و این احمد و اهل سنن روایت و ترمذی تصحیح کرده و در لفظی از احمد و ابو داؤد از نحدیث چنین آمده من احاط حائطا علی ارض فهي له و هم این هر دو و طبرانی و بیهقی روایتش بهمین لفظ از حدیث سمره کرده اند و ابن الجارود صحیحش گفته و سعید بن زید گفته آنحضرت فرمود من احیی ارضا میتة فهي له ولیس لعرق ظالم حق و این نزد احمد و اهل سنن ست و نسائی تحسینش و اعلال بارسال کرده و دارقطنی بترجیح ارسالش پرداخته و بخاری و غیره از حدیث عائشه آورده اند قالت قال رسول الله صلعم من عمر ارضا لیست لاحد فهو احق بها و ابو داؤد و ضیاء در مختاره از حدیث اسمر بن مضرس اخراج کرده اند قال اتیت النبي صلی الله علیه وسلم فبایعته فقال من سبق الی مالم یسبق الیه مسلم فهو له قال فخرج الناس یتعادون یتخاطون و این احادیث و انچه در معنی اینها آمده دال اند برانکه هرکه زمینی مرده غیر مملوکه احدی را زنده گرداند و ویرانش را آباد سازد وی احق ست بدان زمین و این زمین ملک آن کس میگردد و اگر یکی از مسلمانان بدان سبقت کرده یا ملک ذمی بود احیاءش جائز نباشد چنانکه لفظ احمد و حدیث عائشه بران دلالت دارد و چنانکه لفظ میتة درین احادیث مفید اوست چه زمینی مملوکه ذمی مرده نیست و لفظ مالم یسبق الیه مسلم از باب تخصیص بر بعض افراد عام ست زیرا که معنی اشتقاقی از ان محو گشته و همچو جوامد گردیده و دلیلی بر اشتراط اذن امام درین احیاء نیست لکن زمین مرده که مالکش معلوم نباشد نظر دران بسوی امام مسلمین ست همچو نظرش در سائر اموال خدا و تصرف دران بدست اوست و هر چه بران لفظ احیاء لغةً یا شرعاً صادق می آید سبب ملک زمین مرده ست از برای محیی و بر ملکیتش

احادیث وارده در احیاء دلالت دارد و ملک بعد از ثبوت باطل نمیگردد و نتوان گفت که استیجار دران صحیح نیست زیراکه
مباشرت فعل مختلف ست باختلاف اغراض و مقاصد پس چون مباشر احیاء مامور باشد از طرف غیر و اجیر او باشد صحیح بود
و این عملش داخل بود در انواع اجارات و نیست مانع ازان همچنین اگر مباشر وکیل ست از طرف او پس اگر از براے
خودش باحیاء آن ارض نپرداخت بلکه از برای موکل احیاء کرد جائز باشد و این نه ازان املاک قهریه ست که در ملک
مالک می درآید خواه خواهد یا ابا نماید و همچنین اشتراک در احیاء نیز رواست زیراکه بعد از وقوع احیاء از هر واحد بمنزله
مواهبه ست و نیست مانع ازان از شرع و نه از عقل و هرکه بزمینی سابق شده و بران علامتی گذاشته این دلیل ست بر سبق او
بسوی آن زمین و وی احق ست بدان چنانکه در حدیث متقدم ست بلفظ من سبق الی مالم یسبق الیه فهو له
و شرع ثابت کرده که این زمین ازان اوست و همین ست معنی ملک پس رجوع بسوی مجرد اصطلاح با وجود شرع و بسوی
مفاهیم لغویه بر تقدیر آنکه دران مفاهیم دلیلی بر تفاوت میان حق مالک باشد چیزی نیست و ازینجا شناخته شد که نیست
فرق میان احیاء و تحجر در ثبوت ملک زیراکه بر هر یکی ازین هر دو احیاء راست می آید و نیست مراد باحیاء مگر عمل در نفس
ارض بحرث یا غرس یا نحو هما و در احادیث متقدمه گذشته که هرکه احاطهٔ حائط بر زمین کند این زمین او راست چه
حائط نه عمل در نفس ارض ست بلکه از باب تحجر اوست از آنکه داخل اندران درآید پس این تحجر در دلالت بر سبق همچو ضرب
اعلام در جوانب ست و یکی را از باب احیاء گردانیدن و دیگر را از باب تحجر داشتن وجهی ندارد و همچنین فرق نمودن در
احکام احیاء و احکام تحجر بیوجه ست فلا نشتغل بالکلام علیه ففی هذه الکفایة **فصل** در حدیث ابوهریره آمده
که آنحضرت فرموده لا یمنع الماء والنار والکلاء اخرجه ابن ماجة باسناد صحیح و اطلاق کلاء نزد اهل لغت بر حشیش
آید نه بر درخت و در حدیث ابی خراش ست از بعض اصحاب نبی صلعم مرفوعا نزد احمد و ابو داؤد بلفظ المسلمون شرکاء
فی ثلث فی الماء والنار والکلاء و رجال اسنادش ثقات اند و ابن ماجه روایتش از حدیث ابن عباس کرده و دران
و ثمنه حرام زیاده نموده و صححه ابن السکن و درین باب حدیثهاست حاصل آنکه این هر سه چیز مشترک ست میان مردم
و شجر نابت در ارض مملوکه ازان مالک ست و در غیر مملوکه ازان کسی ست که بدان سابق شده و آنچه دال باشد بر مشترک بودن درخت در میان مردم در
احادیث نیامده و مؤید اشتراک در کلاء وارد ست حدیث ابی هریره در صحیحین و غیرهما مرفوعا لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا
به الکلاء و لفظ مسلم این ست لا یباع فضل الماء لیباع به الکلاء و فی لفظ للبخاری لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به
فضل الکلاء و عایشه گفته نهی رسول الله صلعم ان یمنع نقع البیر و این نزد احمد و ابن ماجه ست و در حدیث عمرو بن شعیب
عن ابیه عن جده ست من منع فضل مائه او فضل کلائه منعه الله عز و جل یوم القیامة اخرجه احمد و مسلم از حدیث جابر

روایت کرده ان النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع فضل الماء واخرج نحوه اهل السنن وصححه الترمذي
من حدیث ایاس بن عبد الله عنده طریق اخری وابن ماجه از عایشه آورده انها قالت یا رسول الله ما الشيء
الذي لا یحل منعه قال الملح والماء والنار واسنادش ضعیف ست وطبرانی در صغیر از حدیث انس اخراج کرده
خصلتان لا یحل منعهما الماء والنار ابو حاتم گفته هذا حدیث منکر وبالجمله اشتراک مردم در آب وآتش وگیاه نیست
در درخت وچوب نیست خواه در ارض موات باشد که احیاء آن کرده یا در زمین مملوکه والله اعلم بالصواب

باب المضاربة

در وقوع تعامل بدان در زمن صحابه رضی الله عنهم شکی نیست جماعتی از اکابر اصحاب آنرا کرده وصاحب نهایة المجتهد
حکایت عدم خلاف میان مسلمین در جواز قراض نموده ودر جاهلیت معمول بها بود واسلام آنرا مقرر داشته انتهی وابن حجر
در تلخیص گفته انه اجماع صحیح وگفته انه کان في عصره صلعم نعلم به واقره ولولا ذلك لما جاز انتهی ونیست
شرط در ان مگر مجرد تراضی فقط بر تعامل وقدر ربح وچون این تراضی واقع شود این مضاربت داخل باشد زیر قوله تعالی
تجارة عن تراض وبارها شناسا کرده ایم در بیع وجز آن که این اشتراط الفاظ اثارتی از علم ندارد وضرورست که این
معامله مضاربت میان دو جائز التصرف باشد چه هر که تصرفش جائز نیست صدور رضا را از وی حکم نباشد ومعلوم بودن
مال باینوجه معتبرست که جهالت ذریعهٔ اختلاط راس المال بربح ست پس معامله مختل گردد واگر این مضاربت در عروض باشد
لا بدست که قیمتش متمیز باشد تا معلوم شود که زائد بران ربح ست ودر هر شئ که بیع وشراء میرود صحیح ست چه معامله ایست
که در ان ربح با بقاء راس المال منظورست وحضور مال شرط نیست اگر معلوم هر دوست لکن تفصیل کیفیت ربح ضرورست
چه غرض ازین معامله همین ست ونیست مانع از دخول تعلیق وتوقیت با حصول مناط معتبر در معاملات که آن تراضی ست
پس بر متعاملین در تعلیق تعامل بوقت مستقبل وتوقیتش بمدت معین حجری نیست ومالک را میرسد که در ملک خود انچه
خواهد شرط کند مادام که رافع مقتضای معامله نبود وعامل اگر امتثالش نکند متعدی وضامن خلاف باشد زیرا که در ملک غیر
بغیر اذن او تصرف کرده وعامل را در مطلق مضاربت هر تصرف جاری بر نمط تصرفات عارفین بجلب نفع یا دفع ضرر میرسد
ووجهی از برای منع خلط اگر عامل در ان صلاح بیند نیست ومضاربت عامل با غیر بدون اذن مالک جائز نیست زیرا که وی
مضاربت با اینکس کرده ست نه با غیر او ونه بمضاربت بغیر اذن داده واین مضاربت از عامل نه بمنزلهٔ بیع ست از وی
برای طلب ربح بلکه نیست مضاربت مگر آنکه عامل دیگر را در ان نصیبی از ربح ست وبسیارست که مفضی بضرر بر مالک بنقص

در ربح باحدوث خسر گردد و همچنین او را قرض دادن مال مضاربه نمیرسد بنا بر آنکه خلاف مقصود از مضاربت ست وهو
الربح وگاه باشد که مستقرض را اعسار عارض گردد و بسبب آن از قضا ممتنع گردد و در هبه وی وسفتجه کردن مال مضاربت
اگر عود مصلحت باشد لاباس به ست و او را تصرف در مال مضاربت بروجهی که در ان مصلحت نباشد یا مظنه مفسده بودن نمیرسد
پس مجرد تفویض مال بعامل منصرف بسوی ضرر نگردد چه مقصود ازین تفویض طلب سود ست نه خواهش زیان وکیف که
مقتضای این معامله وموجب عقد درین مضاربه همین غرض ست لاغیر واعتماد در مثل آنکه مؤن مال از ربح باشد بر حصول تراضی ست
اگر هر دو رضا دهند بر آنکه مؤن از نصیب عامل از ربح باشد هیچ باک نیست وهکذا العکس وهر چند تجویز استغراق ربح ذاهب
بغرض مقصود ست لکن میتوان گفت که تراضی محلل ومسوغ اوست واصل عدم مانع ست و دلیل بر مدعی منع باشد وچون عامل
بمنزله وکیل صاحب مال ست وامر وکالت بسوی موکل باشد هرگاه خواهد او را عزل کند و وی تا وقت عزل مستحق نصیب
خود از ربح باشد وانچه موجب تسلیط عامل بر مال بود تا آنکه گفته آید که مالک را جائز ست که از وی سلع مضاربت بخرد در اینجا
موجود نیست بلکه در اینجا چیزی ست که در مسافت اقرب و در مؤنت اقل ست وآن این ست که مالک را میرسد که سلعه
مضاربت بگیرد چه این سلعه ملک اوست واگر مشتمل بر ربح ست نصیبش ازان بدهد واگر این سلعه را هم بدست عامل
مضارب بفروشد مضائقه نیست زیرا که بیع ملک خود بدست غیر کرده ونیست از شرط صحت این بیع فقدان ربح چه وقوف
بر مقدارش بتقدیر عدول ممکن ست واین خارج باشد از بیع وظاهر آنست که انچه عامل بمال مضاربت بخرد در مضاربت باشد
بدون فرق در انکه نیت اشترا آن ازان مال کرده باشد یا نه وهر چه بمال غیر مضاربت خریده خواه قبل از عقد بود یا بعد ازان
داخل در مضاربت نباشد وحکم مفرعین بر معاملات بفساد غالباً راجع بسوی فوات امور لفظیه باشد که هرگز مقتضی خلل معامله
نیست ونه حکمی بدان متعلق ست بلکه حصول تراضی میان صاحب مال وعامل بر نصیبی معلوم از ربح مضاربت صحیحه ست واگر
این تراضی حاصل نیست وجود مضاربت همچو عدم باشد ونیست وجه از برای گردانیدن کدام امر ثالث در میان صحت وبطلان
وثابت کردن کدام حکم از برای آن مخالف حکمی که در جانب صحت وبطلان بوده واگر صاحب مال بمیرد مالش ازان وارث
گردد واو را اختیار ست اگر خواهد مضاربت را چنانکه در حیات مورثش بود همچنان مقرر دارد واین مضاربت مستقله ست
که بمجرد تراضی میان هر دو حاصل گشته واگر خواهد مقرر ندارد درینصورت بر عامل ارجاع آنمال بعد از گرفتن ربح حصه خود
واجب ست واعراضی که دران ربح ست نرخش ازان بقدر بتقدیر عدول باشد وتضییق در جز بطلب نبود و دست او
دست عدوان جز بترک رد نیز در طلب نباشد وهکذا باطل میشود مضاربت بموت عامل زیرا که اذن از مالک عامل را بود نه
دیگر را او لازم نمیشود بر وارث عامل مگر همان که لازم بر عامل بود واگر مالک مال بمیرد بر وجه مذکور وچون میت مجملا گوید که

نزد من مال مضاربت فلان ست وارث او مطالب باشد بتعیین آن اگر از معرفتش انکار آرد نیست بروی مگر یمین و بر
مالک مال بینه بر تعیین اگر عاجز شود این اجمال ثابت باشد در ترکه میت و نزد عدم امکان تعیین مقدار رجوع بسوی اوسط
تعامل مردم در مضاربات نموده آید و در خسر و ربح قول قول نافی زیادت ست و بینه بر مدعی ست و هکذا قول قول اوست
در حدوث ربح بعد از عزل و بعد از قبض و بینه بر مدعی این هر دو ست و در حجر قول قول نافی باشد چه اصل عدم اوست
و بالجمله خوض در همچو مسائل از مفرعین ظلمات بعضها فوق بعض ست و قد کشفنا عنك ما یحول بینك و بین ادراکها
بعین البصیرة و خلط بر وجه تعدی خیانت مضمونه ست و غایتش لزوم ارش نقص ست و این نزد تعذر امتیاز باشد
ورنه واجب بر خالط تمیز اوست

کتاب الشرکة

ثبوت شرکت بسنت مطهره ست و مسلمانان بران اجماع کرده اند و در مطلق شرکت حدیث ابو هریره مرفوعا باین لفظ وارد شده
یقول الله انا ثالث الشریکین ما لم یخن احدهما صاحبه فاذا خانه خرجت من بینهما اخرجه ابو داود
والحاکم و صححه و در حدیث سائب بن یزید ست نزد اهل سنن و حاکم و صححه انه کان شریك النبي صلی الله علیه وسلم
فی الجاهلیة و در بعض الفاظ حدیث آمده انه کان شریك النبي صلی الله علیه وسلم قبل البعثة فجاء یوم الفتح
فقال مرحبا باخي و شریکي لا یداري و لا یماري و حدیث بالفاظها ست و میان جماعه از صحابه شرکت واقع شده
و اسلام آنرا مقرر داشته و لکن این انواع که اهل فروع ذکر کرده اند و مفاوضه و عنان و ابدان و وجوه نامش گذاشته
جز اسامی مصطلح علیها نیست و هر یکی را ماهیتی مقرر نموده اند و بقیود مقید ساخته و این نه علم مواضعه ست و نه علم اصطلاح
بلکه علمی ست که دران انچه خدا از معاملات و عبادات از برای عباد مشروع فرموده مبین کرده شده ست و شرکت شرعیه
بوجود تراضی میان دو کس یا بیشتر بر آنکه هر یکی مقداری معلوم از مال خود بدهد و بدان طلب مکاسب و ارباح برین شرط
که هر یکی را بقدر مال مدفوعش حصه از ربح حاصل بود و بر هر واحد لزوم مئون خارج از مال شرکت بقدر نصیب خویش
باشد دست بهم میدهد و چون این تراضی که در همه معاملات مناط شرعی ست حاصل شد پس درین شرکت تساوی مال
هر واحد از شرکا شرط نیست بلکه مطلوب از تحاصص در غنم و غرم بدانستن حصه هر واحد اگرچه بعض آن حقیر و بعض
آن کثیر باشد حاصل میگردد و هکذا وجهی از برای اشتراط اخراج مال در بادی بدء و خلط آن در مال شرکت نیست
بلکه مقصود اتجار بمجموع آن مال ست تا آنکه اگر یکی از ایشان بنقد خود نوعی از انواع عروض بخرد و دیگران مثل آن

بکنند و همگنان رضا دهند بر آنکه ارباح این عروض مشتراة همگنان را باشد بحسب حصص خویش و خسران بر همگنان بود این شرکت صحیحهٔ شرعیه ست و همچنین اگر هر یکی عروضی برآرد و مقدار قیمت هر نوع ازین انواع عروض که هر یکی برآورده ست بشناسد و برانچه در مجموع از ارباح و اغرام حاصل گردد تراضی بر اشتراک نمایند این شرکت صحیحه باشد همچنین اگر میان دو کس یا بیشتر بر طلب اسباب رزق از مجموع ما رزقهم الله میان خود با تراضی دست بهم دهد این شرکت صحیح بود گو یکی در مشارق ارض اتجار کند و دیگر در مغارب ارض ابن مسعود و عمار بن یاسر و سعد بن ابی وقاص اشتراک کردند در انچه از مغانم روز بدر بیابند چنانکه مالک و ابو داود و نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند و معلوم ست که این شرکت در مثل این ایام با قلت صحابه بر آنحضرت صلعم مخفی نمانده باشد بلکه انچه دال ست بر وقوع ش بسبیل دوام در زمن نبوی با اصحاب آمده ابو داود و نسائی روایت کرده اند از رافع بن خدیج که گفت ان کان احدنا في زمن النبي صلی الله علیه وسلم لیاخذ نضو اخیه علی ان له النصف مما یغنم ولنا النصف وان کان احدنا لیطیر له النصل والریش وللاخر القدح واگرچه در بعض طرق اینحدیث مجهول ست لیکن نسائی آنرا از غیر طریق او باسناد دیگر که رجالش ثقات اند روایت کرده واذا تقرر لك هذا اغناك عن هذا الکلام المدون في کتب الفروع في شرك المکاسب وبه تعرف صواب ما ذکروه من الشروط والقیود من خطائه حاصل آنکه تراضی بر اشتراک خواه متعلق بنقود و اعراض باشد خواه بابدان و وجوه همه شرکت شرعیه ست و نیست معتبر دران مگر مجرد تراضی با علم بمقدار حصه هر واحد از ربح و خسر و این خسر اگر باعتبار مقادیر مال شرکت یا مقادیر قیمت عروض ست پس لابدست از معرفت مقدار زیرا که ترتیب ربح بر وی ست و حصول تراضی بر استواء در ربح باوجود اختلاف مقادیر اموال جائز و سائغ ست گو مال یکی یسیر و مال دیگری کثیر بود و در همچو معامله باکی در شریعت نیست چه تجارت بتراضی و مساحت بطیبت نفس ست و هر واحد را از مشترکین ترک شرکت میرسد هر گاه که خواهد و انفساخ بموت ظاهر ست زیرا که مال از ملک یکی بملک دیگری منتقل شده و دخول تعلیق و توقیت صحیح باشد بنا بر عدم مانع

فصل در حدیث ابو هریره آمده ان النبي صلی الله علیه وسلم قال اذا اختلفتم في الطریق فاجعلوه سبعة اذرع و این در صحیحین و غیر هما ست و دران دلالت ست بر آنکه نزد التباس عرض طریق در املاک رجوع بامنقدار در هر طریق کنند و در تقیید این مطلق حدیث ابن عباس نزد دارقطنی باین لفظ وارد شده اذا اختلفتم في الطریق المیتاء فاجعلوه سبعة اذرع وهکذا في حدیث عبادة عند الطبراني وحدیث انس عند ابن عدي و در اسناد هر واحد ازین هر دو حدیث مقال ست و احداث صوامع اگر در جائی ست که مختص بمحصورین ست پس لابدست از اذن آنها چه هر یکی را دران موضع حق خاص ست و اگر احداثش در جائیست که اختصاص بمحصورین ندارد و در باره وی حق

عام دران تضییق نیست بلکه مجرد ارتفاع صومعه بر بیوت ست و موذن غیر عدل ست در باطن پس شک نیست که
این مفسده باشد و دفعش ممکن ست بانچه باآن نظر بسوی محلات که بران اطلال می افتد متعذر باشد بارعایت مصلحت
عامه بسماع اذان اگر ازامکنه که دران اذان میشود دور بود و این مصلحت خاصه ست بعد از دفع مفسده و نتوان گفت
که مالک را در ملک خود انچه خواهد میرسد گو جار را ضرر رسد زیراکه این کلیه مخالف توصیه و اوامر نبویه ست باحسان با همسایه
و دفع ضرر از وی تا آنکه آنحضرت فرمود والذي نفسي بيده لا يومن احدكم حتى يامن جاره بوائقه و احادیث
این باب را اگر یکی فراهم سازد در مصنفی مستقل بباید و ناهیك بقوله صلى الله عليه سلم لا يمنع جار جاره ان يغرز
خشبة في جداره كما في الصحيحين وغيرهما من حديث ابي هريرة و قرآن کریم ضرار را در چند آیه با اختلاف موارد
حرام گردانیده پس چه قسم مثل آن در حق جار ثابت نخواهد بود و در شرکت در اصل نهر اگر وقوف بر قدر حصص با ثبوت اصل
اشتراک ممکن باشد قسمت بر قدر اموال بود که بدان استحقاق سقی ثابت شده وهذا كلام واضح ظاهر لاغبار عليه
و در حدیث عباده آمده ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في شرب النخل من السيل ان الاعلى يشرب قبل الاسفل
ويترك الماء الى الكعبين ثم يرسل الماء الى الاسفل الذي يليه وكذلك حتى تنقضي الحوائط او يفنى الماء
و این نزد ابن ماجه و عبدالله بن احمد و بیهقی و طبرانی ست و در سندش انقطاع ست و لکن مقوی او ست حدیث عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده نزد ابو داود و ابن ماجه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في سيل المهزور ان يمسك حتى
يبلغ الكعبين ثم يرسل الاعلى على الاسفل ابن حجر در فتح گفته اسنادش حسن ست و نیز اخراجش حاکم در مستدرک
از حدیث عائشه کرده و گفته که صحیح ست و ابو داود و ابن ماجه روایتش از ثعلبه عن جده نموده و مجموع این احادیث در خور
قیام حجت ست بر آنکه اعلى اولی ست تا آنجا باشد که بکعبین رسد باز آنرا مرسل سازد و در صحیحین و غیرهما از حدیث
عبدالله بن الزبير عن ابيه آمده ان رجلا من الانصار خاصم الزبير عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في شراج الحرة
التي يسقون بها النخل فقال الانصارى سرح الماء يمر فابى عليه فاختصما عند رسول الله صلعم فقال للزبير
اسق يا زبير ثم ارسل الى جارك فغضب الانصارى ثم قال ان كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلعم
ثم قال للزبير اسق يا زبير ثم احبس حتى يرجع الماء الى الجدر و زاد البخاري في رواية فاستوعى رسول الله
صلعم حينئذ للزبير حقه وكان قبل ذلك قد اشار على الزبير برأي فيه سعة له وللانصارى فلما احفظ
الانصارى رسول الله صلعم استوعى للزبير حقه في صريح الحكم وفي رواية له قال ابن شهاب فقدرت
الانصار والناس قول رسول الله صلعم اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع الى الجدر فكان ذلك الى الكعبين

و این حدیث صحیح موافق حدیث متقدم ست و دران دلیل ست بر امساک اعلی تا رسیدن آب بکعبین باز ارسال آن و بران که
اتق فیسقی علی فاعلی ست و در ملک هر کسی که حق مسیل باشد بر وی بقاء بر موجب حق مستمر ثابت واجب ست و اوراست منع
عباد از ان نمیرسد و نه صاحب حق را از یادت بر حق میرسد و حق اصلاحش بر کسی ست که آب در ملک اوست با تراضی اگر
تقدم رضا نبود صاحب حق اصلاح آن بقدر استیفاء حق خویش بکند و نیست واجب بر صاحب ملک مگر بذل ملک با مرار آب
معتاد فقط و مالک زمین و بند سیل و دار سقی چیزیست که مجاور اوست و در اعراف مردم آنرا از برای مالک این چیزها
ترک میکنند و رجوع در مقدار بسوی اعراف غالبه باشد زیراکه درین مقام انچه صالح احتجاج و در خور استناد باشد موجود نیست
و گذشت که مردم شریک یکدیگر اند در آب و گیاه و بعض دران اولی از بعض نیند و این نوع اول ست از ادلهٔ وارده
در آب نوع دیگر نهی منع از فضل ماء ست چنانکه در احادیث صحیحه وارد شده و مجموعش دال بر منع از فضل ماء ست تا بدان منع
کلاء نمایند و ظاهرش جواز منع غیر فضل و جواز منع فضل جز منع کلاء ست نوع سوم جواز امساک آب ست از برای اعلی در ارض
تا کعبین چنانکه آنفا گذشته و از مجموع این ادلهٔ وارده در آب بعد تقیید بعض ببعض جواز منع آب بقدر حاجت خود از برای
سابق بسوی آب و ارسال فضل برای منتفع بست خواه سقی ارض کند یا دواب را نوشاند یا خود بیاشامد یا بدان تطهر کند و منع
آن بغرض منع کلاء زیادت در اثم ست گویا جمع کرد میان منع دو چیز که شارع دران اشتراک مردم ثابت کرده بود و هما
الماء والکلاء حاصل آنکه اصل در هر آب موجود بر روی زمین شرکت میان مردم ست مگر آنقدر که سابق احق محتاج اوست
که این را شارع مستثنی و مسوغ ساخته و منع از زائد بر قدر حاجت و تملک آن با حراز و جز آن نمیرسد بلکه در احرازش متعدی ست
که بی حاجت از ان باز داشته با آنکه حاجت بسوی آن داعی ست و مردم اولی تر اند بدان گو در حرزی بعد از حرز نگاهداشته باشد
و نتوان گفت که منع از فضل ماء بنابر منع از فضل کلاء ست پس منع فضل ماء بدون منع کلاء جائز باشد زیراکه آنحضرت صلعم
حبس آب را از برای اعلی تا آنکه بکعبین رسد حق ثابت گردانیده و بعده بروی ارسال آن آب زائد واجب ساخته و حبس فاضل
را مشروع ننموده و همچنین بشرکت مردم درین چیزها تصریح کرده و منجمله آن یکی آب ست که منعش حلال نیست پس میان احادیث
جمع کرده شد بآنکه سابق الی الماء یا مستخرجش از منابع احق ست بانچه حاجتش بسویش داعی ست و جز این دیگر او را هیچ
نمیرسد و چون منع فضل ماء بنابر منع کلاء منجمله صور ممنوعه بلکه اشد آنهاست بنابر جمع میان دو منکر و معارض این تقیید نیست
انچه ادل ست بر مقصود ازین دلیل پس صالح تقیید بدان نباشد و بر هیچ حال منع فضل روا نبود

باب القسمة

هرچه مشترک ست میان جماعه از میراث و غیره هر واحد از شرکا مالک قدر نصیب خود ست ازان مشترک اگر تقسیم آن کنند
قسمت بر قدر انصبا باید و این مشترک اگر مکیل یا موزون یا مذروع یا معدود ست با اتفاق در جنس و صفت پس امر قسمت
دران ظاهر ست حاجت بسوی کلفت نیست و اگر غیر این ست پس عدل در قسمت جز بقیمت تمام نمیشود تا تغابن از میان برخیزد
و لابد ست که نزد قسمت هر مالک حاضر بود تا نصیب خود بستاند یا نائب او حاضر شود و اگر حاضر را در حق غائب متهم بخیانت
نمیدارند حضور بعض هم کافی ست و لابد ست که بهر واحد آنقدر برسد که بدان منتفع شود بدون ضرر مگر آنکه الجاء ضرورت
بود بسوی آن باینطور که مشترک میان ایشان یک چیز باشد و انتفاع هر واحد ازان بقدر نصیب خود ممکن نبود که درینصورت
قسمتش میان ایشان بطریق مهایاة خواهد بود حاصل آنکه درینباب مرجع بسوی تراضی ست زیراکه از وادی استیفاء
املاک و حقوق ست و نزد اختصام در چیزی حکام شریعت را قطع آن خصومت بانچه اقرب الی العدل ست میرسد و این قسمت
در مختلف همچو بیع باشد و مناط در بیع همان تراضی ست پس رضاء هر واحد بانچه یافته موجب ملک دیگر ست از برای انچه
بوی رسیده و بنا در خیار دران بر وجود مقتضی رد در نصیب یکی از ایشان ست فقط و اگر تمام مقسوم میان ایشان
معیب ست احدی را از ایشان رد نصیب خود نمیرسد زیراکه نصیب غیر او همچو نصیب اینکس دران چیز ست و این تشبیه
بیع خاص باین احکام ست در غیر آن همچو بیع نباشد و ظاهر عدم اجابت طالب ضرار ست در انچه مضر نفس او باشد زیراکه
نهی از ضرار عموماً و خصوصاً هر دو کتاباً و سنةً وارد شده تا برضاء همگنان بضرار النفس خود چه رسد بخلاف انچه نفعش عام باشد
که اجابت آنها اندران مسلم ست و اگر انتفاع یکی موجب ضرر دیگری ست خود اجابت نبود بلکه در وجه خلاص از ضرار غیر او
نظر کنند خواه بیع مشترک بدست غیر و قسمت ثمن آن یا بتسلیم آن بیکی از شرکا و بدهانیدن ثمن حصه دیگر نه عین و نحو آن
و نزد تشاجر جز قسام کیست که قطع خصومت همی تواند کرد و حق هر ذی حق بوی میتواند رساند و دو عدل برخیزند و تقویم
ما یحتاج الی التقویم بکنند و اگر باهم تشاجر نکنند و میان خود با برضا گرایند خود حاجت بسوی قسام و عدول بنا بر تقویم نیست
چه مقتضای تحلیل اموال بعض عباد از برای بعض همین تراضی ست و اجرت قسام بر قدر حصص ست چه اخذ اجرت از هر واحد
از مشترکین بر قدر نصیب او اعدل ست از اخذ اجرت بر خلاف این وجه و بالجمله لائق آنست که سعی در اصلاح و قطع خصومت
کائنه میان ایشان کنند چه بقاء شرکت مظنه حدوث چیزیست که منتهی بسوی تشاجر و ضرار گردد حاصل آنکه دفع مفسده از
شرکا یا از بعض و جلب منفعت ایشان متعین ست بر متولی قسمت گو باقتراع یا فروختن بدست غیر و دادن ثمن بقدر حصه
بهر کس باشد و هر که از ایشان طالب چیزی باشد که دران مفسده یا ذهاب مصلحت ست وی حقیق بعقوبت بود تا آنکه
ازین طلب برگردد و این قسمت عبارت ست از انکه هر شریک را نصیب او از ملک بدهند و حق غیر مذکور ملحق آن باشد

پس هر زمین را طرق و سواقی و صبابات و شرب آن و هر زار را طرق و نحو آن تابع گردد چه اگر این چنین نبود ایصال تام و انفصال حاسم خصام صورت نه بندد و قسمت مختل و معتل ماند آری اگر قسمت بعض حقوق موذی بضرار شود قسمتش روا نبود و میان همگنان مشترک ماند و هر واحد بقدر نصیب خود ازان منتفع گردد و فرع را بدون اصل قسمت نکنند بنا بر ضرار و کیف که تشریع قسمت از برای دفع ضرار ست و همچنین قسمت ثابت بدون منبت و بالعکس در هر دو امر زیرا که این همه موجب خصومت مفضی بسوی ضرار بعض با همگنان ست و هکذا قسمت زمین بدون زرع چه مستلزم ضرار ست غالباً و ناتمام ست بنا بر عدم استیفاء چیزیکه محتاج استیفا است و وجوب برداشتن شاخهای درخت از زمین غیر بر رب شجره ظاهر ست زیرا که چون زمین در نصیب یکی آمد و در زمین دیگر که مجاور اوست و ملک غیر ست اشجار اند و اظلال آنها بر زمین اینکس می افتد صاحب زمین را بنا بر آنکه ضرر بزرع او میرسد و صلاح غرس شجر نمی ماند ضرر عظیم باشد و اقرار استرسال اشجار بر ارض غیر جائز نیست مگر آنکه تراضی و تسامح واقع شود و دعوی رب شجر که هو احق به ست خلاف ظاهر ست بروی بینه باشد ؛

کتاب الرهن

جائز ست رهن در میان دو جائز التصرف و اگرچه بتعلیق بود زیرا که مانعی ازان از شرع و عقل نیست و شرطیکه خلاف موجب او باشد لغو ست زیرا که موجبش آنست که در ید مرتهن ماند تا آنکه استیفاء دین خود از راهن بکند و چون شرطی بر خلاف آن کند این شرط رافع موجب رهن باشد که آن بقاء اوست بید مرتهن و رهن آنحضرت صلعم همچنین بود چنانکه در صحیح بخاری وغیره از حدیث ابی هریره آمده که رهن رسول الله صلعم درعاله عند یهودی بالمدینة و اخذ عنه شعیراً لاهله و در صحیحین وغیرهما ست از حدیث عایشه که ان النبي صلی الله علیه و سلم اشتری طعاما من یهودی الی اجل و رهنه درعا من حدید و فی لفظ لهما توفی صلعم و درعه مرهونة عند یهودی بثلاثین صاعا من شعیر و وجه خیارات در رهن آنست که گاهی راهن مطل میکند در دین یا مفلس میشود و رهن ازان مرتهن میگردد باین سبب پس او را میرسد که بنا بر عیب و نحو آن ردش بکند و گاه باشد که از وفاء دین مرتهن ناقص میگردد پس او را ابدال این بانچه وفا بدین کند میرسد و تا رهن بقبض مرتهن در نیاید رهن نباشد زیرا که باقی ست در ملک راهن پس ثبوت حق بدان نشود و مرتهن نگردد مگر بتراضی با قبض و درین معامله حاجت باستدلال نیست زیرا که ماهیت این جز باین شکل یافته نمیشود و اعتبار مجلس مجرد خیال ست و نیست در حدیث الرهن یرکب و در یشرب و علی الذی

یشرب و یرکب نفقته دلیل بر عدم اشتراط قبض بلکه دلیل بر قبض ست چه بدون قبض مرتهن شرب و رکوب صورت نه بندد و در بعض الفاظ این حدیث نزد احمد آمده اذا کانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها و نیست رهن مگر در مقابله دین ثابت بر راهن پس قبل از ثبوت دین بر راهن رهن نباشد بلکه مهیا از برای رهنیت بود و بستقر میگردد در رهن بمجرد قبضه کردن راهن بر عین مقابل رهن راهن را استرجاعش جز بر دین میسر نرسد و چون مطلوب از رهن توثیق مرتهن ست بمال او که نزد راهن ست پس میان عین و دین اندران فرق نباشد و هر که دعوی فرق کند بروی دلیل ست و ورود رهن در دین نافع او نیست زیرا که این ورود نافی صحتش در عین نبود و صالح مانعیت نباشد و غالب فروقات و تفریعات که شیوخ فروع درین ابواب کرده اند غیر مبنی بر اساس ست و فوائد رهن مرتهن راست و مؤنتش نیز برا و واین بعینه مرادست بحدیث ابو هریره در صحیح بخاری مرفوعاً بلفظ الظهر یرکب بنفقته اذا کان مرهونا ولبن الدر یشرب بنفقته اذا کان مرهونا وعلى الذي یرکب ویشرب نفقته و حدیث ابو هریره مرفوعاً لا یغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعلیه غرمه که نزد شافعی و دارقطنی ست و سندا و را تحسین کرده و حاکم و بیهقی و ابن حبان در صحیح خود آورده و طرقها دارد معارض او نیست چه محل حجت لفظ له غنمه وعلیه غرمه ست و در رفع و وقف این زیادت اختلاف ست ابن وهب که راوی اوست تصریح کرده که این زیادت از قول سعید بن المسیب ست و هکذا صرح ابو داود فی المراسیل انه من کلام سعید پس رجوع بسوی حدیث اول با صحتش متعین باشد و فوائد منصوص علیها در حدیث از برای مرتهن بود و الحاق دیگر فوائد بدان بقیاس باشد بنا بر عدم فارق و منجمله آن یکی کسب ست و وجهی از برای فرق میان هر دو نیست بلکه همه مرتهن را باشد و مؤن نفقه و غیره از انچه حاجت مرتهن بسوی اوست بر مرتهن بود و ظاهر آنست که نیست فرق در آنکه رهن ملک راهن باشد یا آنرا استجاره و استعاره کرده رهن داشته ست چه نزد قائل بضمان سخن در ضمان مرتهن یکی ست گو حال مختلف باشد میان راهن و در میان مستاجر و مستعیر او و ضمان بر مرتهن جز در صورت تلفش بجنایت یا تفریط او نباشد و معلوم ست که مال مسلمان معصوم ست بعصمت اسلام استحلالش جز بدلیل شرع روا نیست ورنه از دشت اکل یا تاکیل اموال ناس بباطل باشد و در غیر این هر دو بروی ضمان نیست باشد هر چه باشد چه وی رهن را باذن مالکش گرفته ست در حقی که شرع از برای او ثابت ساخته و آن توثیق ست بقرار رهن نزد مرتهن در عوض دینی که مالک و راهن بدان انتفاع گرفته و استعمال رهن از برای مرتهن بنص متقدم ثابت ست مگر آنکه بر وجهی استعمال کند که نقصان پذیرد همچو لبس ثوب که این مرتهن را درست نیست و اگر گذارش نقص لازم او شود بقدر انچه از استعمال ناقص گشته و اگر مستعمل آن رهن راهن ست بر وی چیزی لازم نمی آید زیرا که استعمال ملک خود کرده و لکن او را این استعمال

جائز نیست زیرا که رهن در حبس مرتهن ست و تصرف راهن اندران بیع و نحو آن مخالف موجب رهن ست مگر آنکه مرتهن اذن دهد که وی درینصورت بترک حق خود که متعلق بحبس رهن تا استیفاء دین بود رضا داد و اگر چنین نکند نقض آن مرتهن را باشد و ظاهر آنست که عتق یا استیلاد فی الحال نافذ نمیشود چه حق مرتهن سابق ست برین هر دو امر آری اگر حال منتهی برجوع رهن برای راهن گردد نافذ شوند ورنه عبد و امت را حکم حریت ثابت نشود و ام ولد باین کردار ام ولد نگردد و مجرد وقوع تسلیط مسوغ مرتهن ست ببیع رهن در وقت معین یا مطلقا با عدم تعیین و اشتراط مقارنت بعقد مراعات امور لفظیه بیش نیست با آنکه بارها گفته شد که انا لا نراعی و لا نق[illegible] بلکه مناط شرعی در معاملات و آنچه از تصرفات بران مترتب میگردد مجرد تراضی ست پس چون راهن مرتهن را گوید که اگر دین تو در فلان وقت وفا نکنم رهن از ان تو باشد این گفتنش موجب ثبوت ملک مرتهن از برای رهن ست و غیر ازین هیچ شرط نیست همچنین اگر گفت که اگر تا فلان هنگام وام تو ندهم ترا تسلط بر بیع رهن ست ثمن خود ازان استیفا کن این گفتن صحیح ست و در زائد و ناقص هر دو با هم تراجع کنند و ازینجا شناخته باشی که میان تسلیط مقارن بعقد یعنی بوقت رهن و میان تسلیط متقدم علیه و متاخر عنه فرقی نیست والکل تجارة عن تراض و چون راهن بعض دین بداد و مرتهن آنرا قبض کرد گویا بعدم تسلیط خود بر مقابل قدر مقبوض راضی شد پس او را فروختن آن بمقابله رهن باقی جائز نیست مگر آنکه راهن دین باقی ندهد که آنوقت بیع آنچه در مقابله دین باقی ست روا باشد و دست عدل دست راهن و مرتهن ست اگر هر دو راضی شوند بر آنکه فوائد رهن عدل را باشد در برابر نفقه رهن و نحو آن پس این جائز باشد و اگر راضی نشوند فوائد مرتهن را بود و بروی ست مئون آن چنانکه گذشت و جائز نیست عدل را تمکین احدهما بر رهن مگر بعد از تسلیم دین زیرا که مقتضای وضع رهن از هر دو در دست عادل همین ست و اگر کسی سگ گزنده را رهن کرد اگر از مرتهن تفریطی در حفظ او نرفته ضمان جنایت عقور بر راهن باشد نه بر مرتهن چه عقور بودنش موجب ثبوت ضمان ست بروی مگر آنکه تفریطی از مرتهن در نگاهداریش رود که درین صورت ضمان بروی لازم آید و اگر رهن عبد ست و جنایت موجب قصاص کرد تسلیمش از برای قصاص واجب باشد و چون مجنی علیه ارش اختیار کند این ارش متعلق برقبه عبد بود و تسلیمش واجب آید و چون حق مرتهن متعلق ست برهن پس مرتهن را حبس رهن تا آنکه استیفاء دین خود کند یا راهن ابدالش برهن دیگر نماید پس اگر ازین هر دو کار بهیچیکی متمکن نیست از عبد طلب سعایت کنند بانچه متعلق برقبه اوست تا آنکه ایفاء ارش جنایت که بر ذمه اوست بکند و در رهن باقی ماند هذا اعدل مایقال واحسن مایقضی به و تعلق حق مرتهن بدان مسوغ مثل این کار ست تا وفا بهر دو حق حاصل گردد و نیست ظلم بر عبد زیرا که سعایتش بنا بر جنایت اوست و فسخ رهن صحیح ست چه مرتهن باسقاط حق خود که در حبس آن عین داشت رضا داد اگر این فسخ بتراضی ست و اگر بحکم ست پس حکم حاکم لازم ست و بر راهن ابدال رهن یا تسلیم دین واجب باشد و همچنین

سقوط دین از هر وجه که باشد زیراکه سببی که مرتهن بدان مستحق حبس رهن بود زوال پذیرفت و زوال قبض مرتهن با موجب ضمان موجب خروج رهن از رهنیة ست و بر راهن ابدال آن یا تسلیم دین واجب شود و اگر قبل از تسلیم دین عود کند حکم رهن هم عائد شد و مرتهن بدل را بر گرداند مگر آنکه هر دو بر رهنیه بدل راضی گردند که درین صورت رهن مبدل بسوی مالک عود کند و نیست فرق در میان منقول و غیر آن و خروج رهن از رهنیة و ضمان بمجرد ابدال صحیح ست نزد تراضی بران همچنین خروج رهن از ضمان نزد اتلاف راهن صحیح ست و بر وی رهن دیگر عوض آن واجب باشد زیراکه مرتهن مستحق حبس رهن ست تا استیفاء دین و چون راهن آنرا تلف ساخته عوضش لازم نفس او گردد گو تعجیل دین موجل لازم نشود چه او را حق ست در اجل که بران مرتهن رضا داده ست و جواز تلفش از طرف مرتهن ظاهر ست محتاج ذکر نیست چه او را در اسقاط حق خود از حبس اختیار حاصل ست بلکه اگر دین را از اصل ساقط کند او داند و کار او و معتبر در قدر دین قول منکر زیادت ست و بینه بر مدعی ست آری قول راهن در نفی رهنیة صحیح باشد چه اصل عدم اوست ولکن چون رهن در دست مرتهن رسیده و در آمده ظاهر با اوست و ظاهر مقدم ست بر اصل پس درین صورت قول قول مرتهن میتواند شد و همچنین در نفی قبض و اقباض اعتبار بقول راهن ست چه اصل عدم این هر دو ست باین حیثیت که در دست اوست و رنه ظاهر با مرتهن ست وهو مقدم علی الاصل و هکذا معتبر در نفی عیب و نفی رد قول قول راهن ست چه اصل عدم اینهاست و همچنین اعتبار در نفی رجوع مرتهن از اذن بیع بقول راهن ست باتفاق هر دو بر اصل وقوع اذن چه اصل عدم رجوع ست و هکذا قول قول راهن ست در بقاء رهن و عدم تلف آن چه اصل بقاء ست و معتبر در قدر وقت قول قول نافی زیادت ست و بینه بر مدعی ست و هکذا در قدر قیمت و قدر اجل اعتبار بسخن نافی زیادت باشد و بر مدعی بینه لازم و همچنین قول قول مرتهن ست در آنکه آنچه باقی ست ما فیه الرهن ست چه راهن مدعی ارتفاع رهنیة ست و اصل عدم ارتفاع ست

كتاب العارية

و آن عبارت ست از اباحت منافع لغةً و شرعاً و اصطلاحاً پس هر که غیر خود را انتفاع بملک خود مباح ساخت وی آن ملک باو بعاریت سپرد و صحتش از مالک ظاهر ست چه هر چه باباحت غیر مالک ست عاریت نباشد بلکه غصب بود و صادق نیست مسمای عاریت مگر بر آنچه انتفاع بدان ابقاء عین صحیح باشد چه هر چه بدان اصلا انتفاع ممکن نیست در عاریتش فائده چیست و هر چه انتفاع بدان با اتلاف عین ست آن خود عاریت نبود بلکه هبه ست یا نحو آن و نیست ضمان در عاریت و ودیعت بر مستعیر و ودیع مگر در صورت جنایت یا تفریط و چون صاحب عاریت و ودیعت تضمین خواهد و نفس او بدان رضا دهد

مجرد این رضا مسوغ تضمین باشد وآنکه در حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده آمده که آنحضرت فرمود لا ضمان علی موتمن
چنانکه دارقطنی روایت کرده ودر روایت دیگر بلفظ لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان ولا علی المستودع غیر المغل
ضمان آمده پس در اسناد لفظ اول کسی ست که حجت بوی نمی استد ولفظ ثانی را دارقطنی گفته که از شریح غیر مرفوع آمده و
هم در سندش دو کس ضعیف اند ومعهذا ابموجب این هر دو حدیث میگوئیم که برین هر دو ضمان نیست لکن اگر جنایت کنند
ضمان من حیث الجنایة باشد وکذلک اگر تفریط نمایند ضمان من حیث التفریط بود واین جنایت ست برای صاحب
این هر دو وبر هر یکی مغل بودن راست می آید واما حدیث علی الید ما اخذت حتی تودیه که نزد احمد واهل سنن ست
وحاکم تصحیحش از حدیث حسن از سمره کرده پس شک نیست که در حدیث دلالت ست بر وجوب رد واما دلالتش بر ضمان بتقدیر یکه
بمعنی علی الید ضمان ما اخذت باشد پس غیر مسلم ست بلکه ظاهر آنست که معنی علی الید تادیة ما اخذت ست
چنانکه آخر حدیث حتی تؤدیه دلالت دارد بران وممکن ست که تقدیر چنین باشد علی الید حفظ ما اخذت چنانکه
لفظ تودیه که آخر حدیث بران دال ست وترک حفظ تفریط موجب ضمان ست کما تقدم اگر ممکن باشد ورنه تفریط نبود وهکذا
حدیث اد الامانة الی من ائتمنک چنانکه نزد ابوداود ست وترمذی حسنش وحاکم صحیحش گفته واز ابی هریره مرفوعاً
آمده دال نیست مگر بر مجرد تادیه واما ضمان نزد رضا بدان پس مناط مجرد حصول رضا از وی ست وچون قبول کرد تضمینش
صحیح بود ودال ست بران حدیث صفوان بن امیه مرفوعاً ان النبي صلعم استعار منه یوم حنین ادرعا فقال
اغصبا یا محمد قال بل عاریة مضمونة قال فضاع بعضها فعرض علیه النبي صلی الله علیه وسلم ان یضمنها فقال
انا الیوم فی الاسلام ارغب اخرجه احمد والنسائي وابوداود والحاکم حاصل آنکه معتبر آنست که اسم تادیه بران
صادق آید چنانکه مدلول علیه حدیث سابق ست بلفظ حتی تودیه خواه خودش ادا کند یا رسول وهر که خلاف آن عم کند
بروی دلیل ست وشک نیست که برردش بامعتاد وودیعت ومعتاد ر دلفظ تادیه صادق می آید چه دست رسول دست
مرسل ست ودست نائب در عادت از مالک بقبض املاک او دست مالک ست وبالجمله ضمان نیست مگر در جنایت وخیانت
ومنجمله اش تعدی در مدت وحفظ واستعمال ست وانهمه تفریط ست وضمان بر تفریط باشد ورجوع دران صحیح ست چه عاریت
از باب تکرم ومسامحت ست ودر ملک او ست هرگاه خواهد استرجاعش کند ونیست غیر را حقی دران ودر منافع آن ولازم
نیست رد عاریت بر مستعیر باذن بغرس وبنا قبل انقاعش بدان چه شک نیست که مستعیر باذن بغرس وبنا ونحوهما
مغرور ست معیر او را فریب داده ودر غرسش انداخته پس او را اختیار باشد اگر بدان اذن نداده باشد بلکه عاریت مطلقه داده
یا ذکر مطلق انتفاع نموده که این منصرف بسوی مثل غرس وبنا ونحوهما ست بلکه منصرف بسوی انتفاع بشجر ونحوها ست

که نزد عاریت در زمین موجود بود و اگر دران زمین درخت نیست و انتفاع بدان جز بزرع نمی شود اذن مطلق منصرف بسوی زرع گردد و خیار ثابت باشد زیراکه وی مغرورست از طرف معیر هکذا ینبغي ان يقال في هذا البحث واطلاق اثبات خیار در انچه اذن بانتفاع از غرس و بنا و نحو آن مقتضیش نیست غیر سدید ست و اگر اعاره برای انتفاع بود و دران دفن از مستعیر واقع شده پس اگر معیر بدان اذن دهد و راضی گردد جائز باشد ورنه میت ازانجا نقل کرده آید زیراکه اذن مطلق منصرف بسوی دفن نیست و بطلان عاریت بموت مستعیر ظاهرست زیراکه مالک اباحت منافع ملک خود از برای وی کرده بود نه غیر او را و اگر شرط نفقه کرد اجاره شد چه عاریت اباحت منافع ست بلا عوض و این شرط مقتضی عوض ست ولکن اعراف قدیما و حدیثا آنست که مستعیر بر عین مستعاره انفاق میکند و مادام که در دست اوست قیام بمحتاج الیه آن مینماید و این مقتضی بقاء اوست بطور اعاره و عدم مصیر او باجاره و معتبر در قیمت مضمونه قول نافی زیادت ست و بینه بر مدعی ست چه اصل عدم اوست و هکذا در قدر مدت و مسافت قول قول نافی زیادت ست بدون فرق میان مضی و عدم آن چه هر چند دعوای معیر مستلزم آنست که مستعیر غاصب باشد لکن دعوی مستعیر مستلزم اثبات حق اوست در ملک غیر و اصل عدم ست پس رجوع بسوی اصل که عدم زیادت باشد اولی ست و این بر تقدیریست که معیر ارادهٔ رجوع نکرده و اگر کرده او را بغیر تداعی میرسد و همچنین قول در رد عین عاریت قول مستعیرست زیراکه وی امین بود و هکذا در تلف آن والله اعلم ؏

كتابُ الهبة

هبه آنست که بر غیر خود بنصیبی از مال خویش بطیبت نفس تکرم کند و چون این تکرم وقوع گرفت هبه شرعیه شد ایجاب و قبول و مجلس مشترط نیست بلکه قبول موهوب له و رضایش بمصیر آن شئ بسوی او گو بعد از یک مدت باشد اگر واهب باقی بر عزم ست هبه صحیحه باشد و نیست در شرع انچه دال باشد بر الفاظ مخصوصه یا مجلس یا قبض و زاعم اینمعنی که در شرع دلالتی برین اعتبارات ست مطالب بود بدلیل و اما آنکه هبه را اجازه خلیفه باشد پس این اجازه همین امضای هبه ست چه تصرف فضولی صحیح نیست و هبه تصرف ست در مال و تصرف دران جز از جائز التصرف درست نبود و جائز التصرف نیست مگر مکلف و حق آنست که عرف میان حقوق و املاک و گردانیدن هر واحد ازینها مختص بانچه زیر دست ثابت بران ست مجرد اصطلاح بعض متفرعین ست و اذا عرفت ذلك هان عليك الخطب ولم تحتج الى الاشتغال بما في ذلك من التفاريع والتفاصيل اینقدرست که شئ موهوب معلوم واهب و موهوب له باشد جملةً و تفصيلاً و اگر شئ مجهول را هبه کرد سپس تفسیرش کرد این هبه صحیح بود و هبه بصبی صحیح ست و دران مصلحت اوست اگر مشتمل

بمقصد نه راجح بر مصلحت نباشد و هبه بعبد در حقیقت هبه بسید ست نزد کسیکه قائل بآنست که عبد مالک نیست و نزد
کسیکه قائل بملک اوست پس قبول این هبه عبد راست نه سید را و اگر عبد در قبولش مکره ست هبه صحیح نباشد و راجع
بمالک گردد زیراکه بنا این باب بر تراضی ست و چون هبه شرعًا و لغةً عبارت از چیزیست که بر جهت مکارمت افتد
پس مکافات بر هبه نیز بر جهت مکارمت باشد مگر آنکه عوض را شرط کنند که درینصورت نه هبهٔ شرعیه ست و نه هبهٔ
لغویه بلکه مبایعت خارجه از باب هبه داخله در باب بیع باشد و چون عوض مشروط حاصل نگردد همچو عدم تسلیم ثمن مبیع
بود و عین بسوی مالک برگردد بنا بر فقدان تراضی که مناط شرعی بود و هکذا اگر عوض مضمر باشد که نزد عدم حصول راجع
بمالک خواهد گردید چه این عدم حصول کاشف از عدم تراضی و طیبت نفس ست و اشتراط فور را وجهی نیست چه نزد
عدم حصول عوض مضمر و عدم وقوع رضا برسیدن آنچیز بموهوب له بغیر عوض ملک باقی ست بنا بر فقدان مناط شرعی
که تراضی ست و بودن موهوب بر عوض مضمر را در حکم هبه نه در حکم بیع داشتن بناء احکام شرع بر مجرد خیال کردن ست
تارة هكذا و تارة هكذا تاثير المجرد الالفاظ و هر که بعض چیز را لوجه الله هبه کرد و بعض آن بر عوض هبه نمود
آن صحیح ست چه از هبهٔ بعض شی بطور خالص بی عوض و هبهٔ بعض بعوض مانعی نیست بعض اول را حکم هبه و بعض دیگر را
حکم بیع خواهد بود و استدلال بحدیث ان الله تعالى يقول انا اغنى الشركاء عن الشرك کما ینبغی نیست چه مراد
باینحدیث آنست که او تعالی اعمال را که بر جهت ریاء باشد قبول نمیکند و هبه بعض خالصا لوجه الله و بعض بر عوض
ازین باب نیست زیراکه خدا را درین هبه دیگری شریک نشده ست و نیست فرق در هبه کل شی یا جزوی ازان
و نه دلیلی بر منع ازان آمده و بالجمله هبه بعوض موهوب له را حلال نیست مگر بعوض مشروط یا مضمر ورنه رد باشد بر
واهب چه رضا که مناط شرعی ست مقید ست بحصول عوض آن چنانکه در حدیث ابی هریره مرفوعا آمده الواهب
احق بهبته ما لم يثب منها و این نزد ابن ماجه ست بطریق عبد الله بن موسی از ابراهیم بن اسمعیل از عمرو بن دینار
از ابی هریره ابن حجر گفته محفوظ از عمرو بن دینار از سالم عن ابیه عن عمر ست بخاری گوید هذا اصح و روایتش دارقطنی
بهمین وجه کرده و بیهقی بوجه دیگر از عمر آورده بلفظ من وهب هبة يرجو ثوابها فهي رد على صاحبها ما لم يثب
منها و گفته که از حنظله مرفوعا آمده ست ابن حجر گفته صححه الحاكم و ابن حزم و اما هبه بغیر عوض پس ظاهر ست که معنی هبه
نزد اهل شرع و لغت عدم اقتضاء عوض ست بنا بر آنکه از باب مکارمت ست و اگر در هبه دلیلی بر امتناع رجوع نمی آمد
همین اصل کفایت میکرد فکیف که از انحضرت صلعم در صحیحین از حدیث ابن عباس آمده که آنحضرتؐ فرمود العائد في
هبته كالعائد يعود في قيئه و في لفظ للبخاري ليس لنا مثل السوء و اینحدیث مشتمل بر تشبیه مفید تکرمه نزد

رجوع بالبغ چیزی که افسان آنرا مکروه دارد دال ست برآنکه رجوع در هبه بغایت مکروه ست و اعظم چیزیست که
نفوس بنی آدم ازان تنفر دارند پس جائز نباشد و دال ست بر عدم جواز رجوع در هبه حدیث ابن عباس و ابن عمر مرفوعاً
نزد احمد و اهل سنن بلفظ لا یحل للرجل ان یعطی العطیة فیرجع فیها الا الوالد فیما یعطی ولده ترمذی گفته که این
حدیث صحیح ست و کذا ابن حبان والحاکم و حلال ضد حرام ست چنانکه در کتب لغت ست پس رجوع از هبه حرام باشد
مگر هبهٔ پدر به پسر چه این را شرع سائغ داشته چنانکه در همین حدیث ست و مؤید اوست حدیث عائشه نزد احمد و
اهل سنن بلفظ ولد الرجل من اطیب کسبه فکلوا من اموالهم هنیئا و صححه ابن حبان و ابو زرعة و نیز
تائیدش میکند حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان اعرابیا اتی النبی صلعم فقال ان ابی یرید ان یجتاح
مالی فقال انت و مالک لابیک ان اطیب ما اکلتم من کسبکم و ان اولادکم من کسبکم فکلوه هنیئا
اخرجه احمد و ابو داود و ابن خزیمة و ابن الجارود و مؤید اوست حدیث جابر نزد ابن ماجه ان رجلا قال
یا رسول الله ان لی مالا و ولدا و ان ابی یرید ان یجتاح مالی فقال انت و مالک لابیک ابن القطان گفته
اسناده صحیح و منذری گفته رجاله ثقات و درین باب حدیثها ست ابن حجر در فتح گوید و الی القول بتحریم الرجوع
فی الهبة بعد ان یقبض ذهب الجمهور الا هبة الوالد لولده قال الطبری یخص من عموم الحدیث من
وهب بشرط ثواب و من کان والدا والموهوب له ولده والهبة لم تقبض والتی ردها المیراث الی الواهب
لثبوت الاخبار باستثناء کل ذلک انتهی و منجمله هبه که مراد بدان عوض باشد هبه فقیر ست اگرچه ذکر عوض نکند
زیرا که مراد بهچو هبه مکارمت نباشد عرفاً بلکه استجلاب فائده زائده بود برانچه اگر فقیر آنرا بفروشد و در هبهٔ غنی
بفقیر عدم اراده عوض معلوم ست پس او را رجوع نباشد و همچنین هبه واقع میان دو متماثل در غنا و فقر و تخصیص
ذی رحم بمرفوعی ثابت نشده و انچه از بعض صحابه آمده در خور حجت نیست و حق امتناع رجوع ست علی کل حال با دله
متقدمه مگر پدر در هبهٔ پسر که رجوع دران جائز باشد کما تقدم و نیست فرق درانکه ولد صغیر باشد یا کبیر و حدیث مشتمل
بر استثناء بلفظ والدست پس اگر صدق این لفظ بر ام ثابت شود همچو صدق ولد بر انثی ام در حکم اب باشد و اگر ام
را والد نگویند مگر بطریق تغلیب پس ام غیر داخل بود در استثناء و مؤید اوست انچه در مصباح نوشته الوالد الاب
وجمعه بالواو والنون والوالدة الام وجمعها بالالف والتاء والوالدان الاب والام بالتغلیب انتهی
و مؤید اوست حدیث متقدم بلفظ انت و مالک لابیک و چون هبه اخراج قطعه از مال ست برای موهوب له پس
در نفوذش با عدم مانع شک نیست و این تفصیل که میان هبه در صحت و هبه در مرض کرده اند مبنی بر آنست که هبه

درمرض را حکم وصیت ست کما قال صلے اللہ علیہ وسلم فی الحدیث الصحیح الثلث والثلث کثیر وظاہر نفوذ
تصرف مالک ست در ملک خود صحیح باشد یا مریض از جمیع مال خود ولکن معہذا الاولیٰ آنست کہ ورثہ خود را عالۃ تکفف
از مردم فرونگذارد کما ورد فی الحدیث ودرینصورت تصرف بہمہ مال جائز نباشد واگر کند خلاف قول نبوی
لان تذر ورثتک اغنیاء خیر من ان تذرھم عالۃ یتکففون الناس کردہ باشد واین در صحیحین وغیرہما ست
از حدیث سعد بن ابی وقاص ولکن نیست درینحدیث مگر مجرد بیان اولی وافضل عزیمت وواجب نیست ومثلہ
حدیث حکیم بن حزام فی الصحیحین مرفوعا خیر الصدقۃ ما کان عن ظہر غنا ونحو آن نزد بخاری از حدیث
ابی ہریرہ ست وقبض چنانکہ نائب قبول ست در ہبہ ہمچنان نائب ست در صدقہ واصل ہبہ عدم اقتضای ثواب ست
واگر اقتضایش کند بنا بر کدام شرط مظہر یا مضمر خواہد بود واز باب ہبہ برآمدہ در باب بیع خواہد درآمد وحرام ست
مخالفت توریث دران زیراکہ ادلہ قاضیہ بتحریم تخصیص بعض اولاد بچیزی نہ بعض دیگر روشن تر از مہر نیمروز ست
از انجملہ حدیث نعمان بن بشیر ست در ہبہ والدش اورا نہ سائر اولاد را آنحضرت والدش را گفت این برادران اند
گفت آری فرمود فکلہم اعطیت مثل ما اعطیتہ گفت نہ فرمود فلیس یصلح ھذا وانی لا اشھد الا علی
حق واین لفظ مسلم وغیرہ ست ودران تصریح ست بعدم صلاحیتش در شریعت مطہرہ وہمین ست معنی بطلان
ونیز دران تصریح ست بآنکہ این ہبہ غیر حق ست وغیر حق باطل ست ودر لفظی نزد احمد درینحدیث چنین آمدہ کہ فرمود
لا تشھدنی علی جور وآنرا ستم نام کردہ وجور باطل ست واین الفاظ در حدیث جابر ست کہ دران حکایت قصہ
ہبہ نعمان از پدرش بشیر کردہ ودر صحیحین وغیرہما خود از حدیث نعمان آمدہ ان اباہ اتی بہ رسول اللہ صلعم فقال
انی نحلت ابنی ھذا غلاما کان لی فقال رسول اللہ صلعم اکل ولدک نحلتہ مثل ھذا قال لا قال فارجعہ
واین امر ست بارجاع ہبہ وزیادہ برین چہ خواہد بود ومجوزین تخصیص بعض اولاد بہبہ دون بعض بدہ وجہ ازین احادیث
جواب گفتہ اند کہ در شرح منتقی ذکرش کردہ بدفع آن پرداختہ ست ومحرر سطور در کتاب دلیل الطالب علی ارجح المطالب
ایضاح تحقیق درین بحث نمودہ فلیرجع الیہ والحاصل انہ لیس فی المقام ما یدفع ما ذکرناھا ھنا من الروایات
الدالۃ علی تحریم التخصیص وانہ باطل مردود وغیر حق وجہاز جہز نوعی از ہبہ ست چہ خروج شیء از ملک
مالک جز بوجود مقتضی کہ تراضی میان اینکس ومیان من خرج الیہ ست نبود واگر این تراضی حاصل نشود ملک باقی ست
وجریان اعراف بآنکہ تجہیز ملک مجہز است در حکم تراضی مقصود میان ہر دو ست گویا آنرا از ملک خود بطیب نفس
برآوردہ واین در صورتی ست کہ این اجرا عرف عام باشد وعرفی دیگر خلاف آن یافتہ نشود وتملک ھدیہ

بتراضی وطیبت نفس باشد گو در دست مهدی بود و هر چند در دستش بطور اغرام ماند زیرا که در ملک مهدی الیه
گردیده ونیست فرق در میان منقول وجز آن وجائز ست دران تصرف با وجود بودن در دست مهدی مگر آنکه وزان
قبض شرط کنند چنانکه در نهی از بیع ما لیس عنده وبیع ما لم یکن فی قبضه گذشته و هر که گوید که در هبه قبض شرط ست
بروی دلیل باشد حاصل آنکه در عدم اشتراط قبض فرقی میان هبه و هدیه نیست و آنکه حاکم روایت کرده که آنحضرت
هدیه بسوی نجاشی فرستاد و نجاشی پیش از وصول آن بمرد و هدیه بآنحضرت برگشت پس صالح استدلال بر اشتراط قبض
نیست چه گذشت که تملک هدیه بتراضی از هر دو سوی ست پیشتر قبل از رسیدن بسوی مهدی الیه باقی در ملک مهدی باشد
تا آنکه خبرش بسوی مهدی الیه رسد و بدان رضا دهد که درین حین ملک او خواهد گردید و نجاشی پیش از وصولش وقبل از
بلوغ خبرش ورضا دادن بآن بمرد واز انجا که مهادات مبنی بر مکارمت واستجلاب مودت ست تمامش آن باشد که بران
مکافات واقع شود چه در صحیح آمده که آنحضرت صلعم هدیه قبول میکرد وبران اثابت میفرمود پس اگر مهدی طالب مکافات
وقاصد اثابت باشد چنانکه در غالب حالات واکثر اوقات از فقرا نسبت باغنیا اتفاق می افتد این هدیه نباشد چه مراد بدان
استجلاب مودت واتحاد قلوب نیست چنانکه در حدیث ابی هریره نزد بخاری در ادب مفرد وبیهقی آمده که آنحضرت فرمود
تهادوا تحابوا ابن حجر در تلخیص گفته اسناده حسن ومالک اخراجش در موطا از حدیث عطا خراسانی مرفوعا کرده وطبرانی
در اوسط از حدیث عایشه آورده واین دال ست بر آنکه هدیه ذریعه استجلاب احسان از اغنیا وملوک ست پس حکمش حکم
هبه بعوض مظهر یا مضمر باشد وقد تقدم ومهدی الیه خیار دارد خواه ردش کند یا بران مکافات نماید که بدان مهدی راضی
شود کما اخرجه احمد باسناد رجاله رجال الصحیح وابن حبان وصححه من حدیث ابن عباس ان اعرابیا وهب
للنبی صلعم هبة فاثابه علیها قال ارضیت قال لا فزاده قال ارضیت قال لا فزاده قال ارضیت قال نعم فقال النبی صلعم لقد هممت
ان لا اتهب هبة الا من قرشی او انصاری او ثقفی واخرجه احمد والنسائی من حدیث ابی هریرة بنحوه
وترمذی ذکر کرده که ثواب شش بکرات بود وکذا رواه الحاکم وصححه علی شرط مسلم وبعض الفاظ این حدیث بلفظ هدیة
وبعض بلفظ هبه وارد شده ودر لفظی از ابی داود آمده که آنحضرت فرمود وایم الله لا اقبل هدیة بعد یومی هذا
من احد الا ان یکون مهاجرا او قرشیا او انصاریا او دوسیا او ثقفیا وتحریم هدیه بر واجب ومحظور ظاهر ست
ووجه دران همان ست که در حلوان کاهن ومهر بغی گذشته وهمچنین آنچه در تحریم رشوت ودر هدایای امرا آمده چه هدیه دادن
بامیر وقاضی وهمچنین هبه نمودن بایشان رشوت ست گو نامش هدیه یا هبه نهند ووجه عدم صحت هبه از میت همان فقدان
وقوع تراضی از هر دو سوی ست وهکذا اسقاط دین از وی صحیح نیست بلکه در حقیقت اسقاط از ورثه اوست زیرا که

بعد از موت او متعلق بترکه اش گشته و تبرع بالتزام دین از میت چنانکه از انحضرت صلعم امتناع از نماز بر مدیون واقع شده تا آنکه بعض حاضرین ملتزم ادای آن دین شدند پس وجهش آنست که اثمی که لاحق میت بود بترک قضا دیگری بدان قیام کرده و باین قیام عقوبتی که بر مرده بود از وی ساقط گشته ولهذا آنحضرت فرمود الآن بردت علیه جلدهٔ و معتبر در نفی فساد قول متهب ست چه اصل عدم اوست بعد از وجود مناط شرعی که تراضی ست وهکذا قول قول اوست در نفی شرط عوض چه اصل عدم شرط و عدم ارادهٔ اوست برابرست که موهوب باقی باشد یا تالف بعد از هبه مگر بنا بر قرینه پس میتوان گفت که اگر حدوث این فوائد بعد از هبه ممکن نیست سخن واهب را باشد و اگر از ان قبیل ست که وجودش پیش از هبه نمی تواند شد پس قول متهب را باشد و نزد حصول احتمال ثبوت ید متهب بران موجب آنست که قول قول او باشد و همچنین قول قول واهب ست در نفی قبول چه اصل عدم اوست

باب العمری والرقبی

احادیث وارده درین باب دلالت دارند برانکه عمری و رقبی معمر و مرقب راست و از وی بارث میرود چنانکه در صحیحین وغیرهما ست از حدیث ابی هریره مرفوعاً العمری میراث لاهلها او قال جائزة وفیهما من حدیث جابر قال قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم بالعمری لمن وهبت له و در صحیح مسلم وغیره از حدیثش آمده امسکوا علیکم اموالکم ولا تفسدوها فمن اعمر عمری فهی للذی اعمر حیا ومیتا و احمد وابو داود ونسائی از حدیث زید بن ثابت روایت کرده اند که آنحضرت فرمود من اعمر عمری فهی لمعمره محیاه ومماته لا ترقبوا من ارقب شیئا فهو سبیل المیراث واخرجه ایضا ابن ماجة وابن حبان و در لفظی نزد احمد ونسائی ازین حدیث آمده جعل الرقبی للذی ارقبها وفی لفظ جعل الرقبی للوارث و در حدیث ابن عباس ست باسناد صحیح العمری جائزة لمن اعمرها والرقبی جائزة لمن ارقبها اخرجه احمد والنسائی وهم این هر دو از ابن عمر اخراج کرده اند که قال قال رسول الله صلعم لا تعمروا ولا ترقبوا فمن اعمر شیئا او ارقبه فهو له حیاته ومماته واین احادیث را دلالت ست برآنکه عمری موبده و مطلقه وهکذا رقبی مقتضی ملک وارث ست از کسیکه برای او کرده شده و آمده که آن عمری که معمر و عقب او را باشد آنست که دران له ولعقبه گفته آید چنانکه در حدیث جابرست من اعمر عمری له ولعقبه فقد قطع قوله حقه فیها وهی لمن اعمر وعقبه اخرجه احمد ومسلم والنسائی وابن ماجة و در لفظی نزد ابی داود ونسائی از حدیث جابر بسند صحیح چنین وارد شده ایما رجل اعمر عمری له ولعقبه فانها للذی یعطاها لا ترجع الی الذی اعطاها

لانه اعطى عطاء وقعت فيه المواريث وفي لفظ لاحمد ومسلم وابي داود عن جابر قال انما العمرى التي
اجازها رسول الله صلعم ان يقول هي لك ولعقبك فاما اذا قال هي لك ما عشت فانها ترجع الى
صاحبها وفي رواية للنسائي عن جابر ان النبي صلعم قضى بالعمرى ان يهب الرجل للرجل ولعقبه الهبة
ويستثني ان حدث بك حدث ولعقبك فهي الي والى عقبي انها لمن اعطاها ولعقبه واخرج احمد
باسناد رجاله رجال الصحيح من حديث جابر ان رجلا من الانصار اعطى امه حديقة من نخيل حياتها
فماتت فجاء اخوته فقالوا نحن فيه شرع سواء قال فابى فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فقسمها بينهم ميراثا واينهمه روايات از حديثها برآمده وازقول او مختلف وارد شده كما ترى چه روايات اولى
ازوى دال برانست كه عمرى موروث همانست كه دران له ولعقبه گويند وحديث ديگر درباره حديقه دلالت
برخلاف آن دارد حاصل آنكه چون در رقبى وعمرى لك ولعقبك گويند تمليك باشد از براى كسيكه بهراو واقع شده
وبراى كسيكه بعد ازوى ست واگر فقط اعمرتك يا ارقبتك گفت پس ظاهر احاديث مذكوره تمليك معمر ومرقب و
ميراث اوست ودر مروى از جابر اختلاف در مرفوع ازان وموقوف بروى كرده اند وانچه مرجح ست دران حجت
نيست ورجوع بجانب سائر احاديث واجب ست وهي كما عرفت مصرحة بانها ملك له ولو رشته پس
حكم مطلقه از ذكر عقب حكم مذكور العقب باشد وهكذا موبده اگر اعمرتك ابدا يا ارقبتك ابدا گفته ست همان حكم
مطلقه ست چه لفظ تابيد دلالت بر تمليك دارد واگر مقيد ست بمدت معلومه چنانكه اعمرتك او ارقبتك هذا العشر
سنين او عشرين سنة گويد درين صورت مستحق نشود مگر از براى همين مقدار زيرا كه نفس او جز باينقدر خوشدل نيست
وهمچنين اگر اشتراط كند وگويد اعمرتك هذا ما عشت فاذا مت رجع الي كه اين رجوع ميكند بانزد موت معمر
ومرقب هذا الحاصل ما ينبغي ان يقال في العمرى والرقبى ودر عمرى موقته صاحبش مستحق جميع فوائد حاصله در عين ست
وسكنى بشرط بنا نزد وقوع تراضى بران صحيح باشد ومجرد جهالت قادح در صحت آن نيست زيرا كه هر واحد را ازين هردو
ميرسد كه هرگاه خواهند ترك ش كنند وبدون اين شرط لفظ اسكان متضمن اباحت منافع باشد واين باب عاريت بود
وحكم عاريت پيشتر گذشته

كتاب الوقف

ثبوت وقف درين شريعت وثبوت قربت بودنش واضح تر از هر واضح ست ولهذا ترمذي گفته لا نعلم بين الصحابة

المتقدمین من اهل العلم خلافاً فی جواز وقف الارضین انتهی وانچه از امام ابوحنیفه رضی الله عنه مرویست
که وقف غیر لازم ست پس در همین قول خلاف او جمیع اصحابش کرده اند مگر زفر وطحاوی از ابویوسف حکایت کرده که وی
گفته لو بلغ اباحنیفة رح لقال به انتهی گوییم سزاوار منصب امامت در دین همین ست که بعد از بلوغ خبر صحیح سر از
اتباع نه پیچد این مقلده ساکین ومفرعه محاویج بیحاصل ائمه خود را که قدوهٔ سائر امت وسادهٔ جمله اهل ملت اند بدنام
کرده اند ورنه تقدیم حدیث بر رای اجتهاد ونهی از تقلید مجمع علیه جمیع مجتهدین ست آمدیم بر آنکه آنحضرت صلعم وقف
جناب عمر فاروق را مقرر داشته ودر وقف بر کرومه بترغیب صحابه پرداخته تا آنکه عثمان ذی النورین خرید از بئر
کردو وقف ساخت وابوطلحه را فرمود که احب اموال خود را در اقربین خویش وقف سازد وارشاد کرد که اما خالد
فقد حبس ادرعه واعتده فی سبیل الله وفرمود اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلث صدقة
جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له واین احادیث صحیحه معروف ست در دواوین اسلام واز جماعه صحابه بعد از
موت حضرت رسالت صلعم ثبوت وقف شده پس عجب از کسی ست که در برابر این شریعت واضحه وسنت قائمه قائم میشود
وانچه از ابن عباس آمده که لاحبس بعد نزول سورة النساء می آویزد با آنکه از طرق معروفه معتبره این روایت
از وی رضی الله عنه بثبوت نرسیده وآنکه گفته اند که بیهقی اخراجش در شعب کرده پس در سندش کسی ست که بوی احتجاج
نمی توان کرد ومعهذا این اجتهاد صحابی ست بر احدی حجت نباشد با آنکه مرادش چیزی دیگر جز وقف ست که آن عدم حبس
فریضه عمر ست که حق تعالی عطا کرده چنانکه قید بعد نزول سورهٔ نساء مفید اوست **فصل** اشتراط تکلیف واسلام در
وقف محتاج بیان دلیل نیست چه غیر مکلف محجور ست از تصرف در مالی که دران عوض ست همچو بیع ونحو آن تا بانچه دران
عوض نباشد چه رسد ووقف یکی قربت ست از قرب موجبهٔ عظم ثواب وکافر متاهل مثابت نبود واگر بجا آرد وقف
شرعی که ما در صدد بیانش هستیم نباشد وتخن نیست مگر در وقف شرعی پس ناگزیرست که واقف مسلمان باشد ولابدست
که شئ موقوف چنان باشد که با بقاء عین بدان منتفع شوند چه ماهیت وقف جز درینصورت یافته نمیشود زیرا که وقف
عبارت ست از تحبیس اصل وتسبیل فوائد اگرچه مشاع باشد چه اصل عدم مانع ست وجماعتی در وقف مشاع تطویل کلام
استدلالا ورداً کرده وهمه لاطائل ست همچنین اگر همه مال را وقف کرد ودران ما یصح وما لایصح هر دو ست این وقف
در ما یصح صحیح باشد ودر ما لایصح غیر صحیح چه انضمام ما لایصح مانع از وقف ما یصح نیست بلکه ما یصح صحیح وما یبطل باطل ست
واگر گفت که ارضی از اراضی خود که مالکش بوده ام وقف کردم بمجرد صدور این کلام از وی متقرب واقف شد
بعدش تعیین هر کدام زمین که خواهد بسوی اوست واین زعم که درین وقف مانعی از صحت ست بیوجه ست وبرابیش

دلیل آوردن واجب باشد و اگر دلیلی بران جز مجرد رای بحت مبنی بر هبا نبود این رای بروی مردود باشد که با متعبد بروا ایتیم نه برای ونزد التباس ما عین فی النیة واقف مختار ست هرچه با خواهد بعد ازین التباس معین ما زد چه این التباس موجب خروج ملک متیقن معصوم او بعصمت اسلام نیست بلکه هنوز اختیارش که نزد انشاء وقف بود باقی باوست و چون مقصود باین وقف تقرب بخدای عز و جل ست تا ثواب فاعل این صدقهٔ جاریه منقطع نگردد پس صحیح نیست که مصرفش غیر قربت باشد چه خلاف موضوع وقف مشروع ست و در هر انچه شارع اثبات اجر فاعلش کرده باشد هرچه باشد قربت موجودست مثلاً اگر یکی وقف بر اطعام نوعی از انواع حیوانات محترمه کند این وقف او صحیح باشد زیرا که در سنت صحیحه ثابت شده ان فی کل کبد رطبة اجرا و مثل اوست وقف بر کسیکه قذاة را از مسجد بیرون می افگند و از راه مسلمانان رفع اذی مینماید که این وقف صحیح ست بنا بر ورود ادلهٔ داله بر ثبوت اجر فاعل این کار و غیر آن مساوی در ثبوت اجر فاعل باشد مقاس ست بران تا بانچه او کمتر از ینها در استحقاق ثواب ست چه رسد و اما او قافی که مراد بدان قطع چیزی باشد که حق تعالی امر بوصل آن فرموده و مخالفت فرائض عز و جل بود پس از اصل باطل ست بهیچ حال انعقاد نمی پذیرد چنانکه کسی بر اولاد ذکور خود وقف کند نه بر اناث و ما اشبه ذلک که این واقف مرید تقرب الی الله نیست بلکه مرید مخالفت احکام الٰهی و معاندت شرع خداست که تشریعش از برای عباد کرده و این وقف طاغوتی را ذریعهٔ مقصد شیطانی ساخته فلیکن هذا منك علی ذکر فما اکثر وقوعه فی هذه الازمنة و همچنین وقف کسی که حاملش بران جز محبت بقاء مال در ذریت خود و عدم خروج آن از املاک خویش ست که وی وقفش بر ذریت میکند و این واقف اراده مخالفت حکم عز و جل کرده که آن انتقال ملک ست بمیراث و تفویض وارث ست در میراث تا چنانکه خواهد دران تصرف نماید و نیست امر غناء و فقر ورثه بسوی این وقف بلکه بجانب خدای عز و جل ست وگاه باشد که وجود قربت در مثل این وقف بندرت بود بحسب اختلاف اشخاص و بالجمله واجب بر ناظر امعان نظر ست در اسباب مقتضیهٔ وقف و منجمله این نادرست وقف بر کسیکه از ذریتش متمسک بصلاح یا مشتغل بطلب علم ست که درین وقف گاهی مقصد صالح یا قربت متحققه باشد و الاعمال بالنیات ولکن تفویض امر بسوی حکم خدا که بدان میان عباد امر کرده و از برای بندگان خود پسندش ساخته اولی و احق ست و معتبر در وقف دلالت بر قربت ست بطیبت نفس بصرف مال اندران و جه بهر لفظ و بر هر صفت که باشد گو باشارت از قادر بر نطق بود چنانکه در غیر موضع ازین کتاب تقریرش کرده ایم و قصد قربت رکن اعظم ست که دوائر صحت و بطلان بران دوران میکند و نطق بقربت معتبر نیست بلکه مراد قصد قربت نزد ارادهٔ فعل این خصلت محموده و صدقهٔ جاریه و حسنهٔ دائمه بنا بر ثواب مستمر النفع ست پس پس پس در هر چه قربت یافته شود خواه کل بود یا بعض

وقف باشد نه انچه دران قربت نبود و اشتراط انحصار و تخصیص وقف در منحصر چیزی نیست بلکه در هر صنف از اصناف
خواه فقرا باشند یا غیر ایشان که وجود قربت ثابت شود همچو صرف در مجاهدین یا فک اسرا و مسلمین و نحو آن صرف مال موقوف
صحیح ست پس اگر ابتدا تعیین نکرده صرف وقف در هر مصرف که خواهد بکنند و اگر موضعی را از برای صرف یا انتفاع معین
نموده ست اختیار دارد انچه خواهد بجا آرد بروی حجر نیست و مرجع در بطلان مصرف بزوال موضع بسوی قصد واقف ست
اگر از اراده اش معلوم ست که چون این موضع معین زائل گردد در موضع دیگر مماثل آن صرف شود پس زوال مصرف
مبطل وقف نخواهد بود چنانکه یکی وقف کرد بر اطعام غربا وافدین بمکان معین پس نقل آن بسوی اطعام غربا بر جای دیگر
مماثل او نزد نیامدن گدایان در جای نخستین صحیح باشد و اگر اراده واقف آنست که چون این موضع نماند وقف عائد شود
بسوی ورثه اش پس عود بایشان خواهد کرد و نزد التباس مقصد اولی صرف اوست در مصرف در موضع دیگر مماثل موضع
نخستین چه درین صرف بقاء وقف و استمرار نفع از برای واقف ست و صحیح ست وقف بر نفس خود همراه فقرا و نحو
آن بنا بر کدام مقصد صالح همچو منع نفس خود از بیع آن تا وقف متقرب به الی الله تعالی باشد و لکن این مقصد حاصل نمیشود
باضافت وقف بطرف ما بعد موت خود چه گاه باشد که حاجتی مسوغ بیع پیش می آید با عدم نجاز وقف و معهذا گاهی قربت
متحقق فقط بوقف بر نفس او بود چنانکه استمرار انتفاع را مادام که در حیات ست قصد کند و نفس خود را از بیعش قاصر کند
تا بعد از بیع محتاج بسوی مردم نگردد و اگر قصر وقف بر اولاد کرد اولاد اولاد دران داخل نشود و اگر اولادی نسل
اولاد هم گفته و بران اقتصار نموده پس همین دو طبقه دران درآید نه دیگر طبقات کائنه بعد از ایشان و در وقف بر قرابت
و اقارب اعتبار بقصد واقف ست تا کرا خواسته و کرا نخواسته و لفظ قرابت و اقارب در لغت عرب معروف ست
پس اگر انجا عرفی متعین ست حمل کلامش بران مقدم باشد چه سخنش جز بر عرف جاری میان اهل عصر وی نخواهد بود و آنحضرت
صلعم سهم ذوی القربی را که در قرآن کریم آمده میان بنی هاشم و بنی مطلب قسمت کرد و چون بعض بنی امیه بران ناخوش
شدند بنا بر آنکه در قرابت با رسول خدا همچو بنی المطلب بودند فرمود وجه تخصیص بنی المطلب آنست که ایشان هیچگاه
در جاهلیت و اسلام مفارقت بنی هاشم نکرده اند گویا مقتضی دخول ایشان این ست نه قرابت و در اقرب فاقرب اعتبار
باقرب بسوی واقف در نسب ست ثم من یلیه چه عطف کائن میان دو صیغهٔ افعل التفضیل دال بر اعتبار اقربیت بواقف
و وقف تحبیس موبد باشد پس رجوعش بسوی واقف و وارث او نزد انقطاع مصرف مخالف تحبیس و تابید ست بلکه لائق
آنست که در مصرفی مماثل آن مصرف صرف کرده آید چنانکه قول آنحضرت بعمر فاروق مقتضی اوست ان شئت حبست
اصلها و تصدقت بها و فی لفظ حبس اصلها و سبل ثمرتها پس بقاء عین موقوفه بر موجب وقف معنی تحبیس ست

وزوال مصرفش رافع این تحبیس باشد چه این حبس تحبیس مطلق ست واگر مقید ببقا اسرشت بود وقف نباشد وهکذا رفعش
بزوال شرط نبود زیراکه این شرط خلاف موجب وقف وغیر رافع اوست وتحبیس توقیت مخالف تحبیس منافی وقف
وهکذا منافع آن در ارث نرود زیراکه این منافع محبس از برای خدا تحبیس بوده گردید [illegible] از تملک واقف برآمده بملک
خدا درآمده پس توریثش لغو چه وتجرد قرینه مقتضی خروج املاک نبود چنانکه گویی مصحف نذر مسجد و منبر نهاد پس
تا وقتیکه خروجش از ملک او معلوم نگردد باقی در ملک وی باشد چه اصل عدم وقف وعدم تحبیس ست وازین باب ست
نصب جسر وتعلیق باب وآویختن قنادیل ووجهی از برای فرق میان اینها نیست وظاهر آنست که اقتطاع خشب
وشراء شی بنیت وقف صحیح ست وباین نیت آنچیز وقف میگردد چه معتبر در اعمال نیت ست نه الفاظ پس چون
باین نیت اقرار کند رجوع ازان از وی مقبول نباشد وصحیح ست وقف بر مسجد گو قبل از کمال شروط مسجد باشد
بلکه قبل از تعمیر آن چه تعلیق وقف بوقت مستقبل درست ست مانعی ازان در شرع وعقل نیست غایت آنکه نجاز
وقف متوقف بر تمام مسجد باشد وچون معتبر در شروط مسجد حصول رضاست گردیدنش مسجد مسبل گو باشاره از قادر
بر نطق یا کتابت باشد پس اشتراط الفاظ مخصوصه درین باب ودر غیر آن جمود بیش نیست ووجهی از رای ورایت
ندارد وبر اشتراط تسویه همه مردم در مسجد اثارت از علم نباشد بلکه مسجدی که خاص از برای خود تعمیر کرده یا برای
اهل قریه یا بعض قریه تا خودش ومردم ده دران نماز بگذارند حکمش حکم دیگر مسجدهاست اگرچه نماز در مسجد کثیر الجماعه
اکثر الثواب ست وچندانکه انبوه نمازیان بیشتر باشد ثواب بیشتر بود واین فضیلت مستلزم آن نیست که مسجد مادون آن
مسجد نبود نه شرعاً ونه عقلاً ونه عادةً ومسجدیکه در ویرانه باشد واحدی دران نماز نمیگذارد ابقاء آلات دران واستمرار
اوقافش بران اضاعت مال ست که ازان نهی آمده بلکه دران احرام واقف ست از ایصال صدقه جاریه واحرام طائفه
از مسلمین ست از انتفاع آن پس نقل آن آلات واوقاف در مسجد دیگر که حائل آن مسجد باشد ضرورت وترک منهدم
بر انهدام مفسده که ظاهر ست بر واقف وبر قاصد آن مسجد از مسلمانان وعمارتش مصلحت واضحه ست عقل هر عاقل
مستحسنش میداند تا بانچه مدلول قواعد کلیه شرع که مبنی بر جلب مصالح ودفع مفاسد ست چه رسد پس اگر در اوقاف آنچه بتعمیر
مسجد کافی ست یافته شود تعمیرش بر متولی وقف لازم باشد وغله وقف در اصلاحش صرف میباید کرد واگر در اوقاف
مسجد گنجائش تعمیر نیست عمارت واعاده آن بسوی حالتش یا کمتر ازان قربت ومثوبت ست واقل احوالش آنست
که مندوب باشد نه مجرد جائز ودر توسیع مسجد وقف نزد حاجت اگرچه از یک جهت مصلحت ست لیکن از جهت دیگر
مفسده ست چه مراد واقف آن بود که ثواب وقف خاص بوی باشد والآن آن ثواب میان او ودیگری مشترک شده

خصوصا اگر مرید توسیع چنان باشد که گمان عدم اتمام بوی میرود که درین حین مفسده بیشتر ست وساختن چیزی در مسجد
که حاجت مردم بسوی آن باشد مصلحت عائده ست بر واقف بتکثیر ثواب لکن باین شرط که از مالا یجوز نباشد چنانکه
تزئین محراب وجز آن از اسباب مباهات که در حدیث انس از ان نهی آمده ولفظه مرفوعاً لا تقوم الساعة حتی
یتباهی الناس فی المساجد اخرجه احمد وابوداود والنسائي ولفظ نسائی ازین حدیث این ست من اشراط
الساعة ان یتباهی الناس فی المسجد ونیز این زخرفت از صنیع یهود ونصاری ست وابوداود از ابن عباس مرفوعاً
روایت کرده که ما امرت بتشیید المساجد ابن عباس گفته لتزخرفنها کما زخرفت الیهود والنصاری
ودال ست بر کراهت تزئین قبله مسجد علی الخصوص بشیء ملهی مصلی حدیث عثمان بن طلحه نزد احمد وابوداود ان النبي صلی الله
علیه وسلم دعاه بعد دخوله الکعبة فقال اني کنت رایت قرنی الکبش حتی دخلت البیت فنسیت ان امرك
ان تخمرهما فخمرهما فانه لا ینبغي ان یکون في قبلة البیت شيء یلهي المصلي وتسریج مسجد چیز دیگر ست ودران حیات
مسجد ست بجلب مردم بسوی آن چه بالیقین معلوم ست که مردم ارغب اند در مسجد مسرج نسبت بمسجد مظلم وآنحضرت صلعم
اذن داد ببعث زیت از برای تسریج مسجد بیت المقدس چنانکه در سنن ابی داود ست وولایت وقف بسوی واقف
باشد زیرا که مقصودش ازین وقف آنست که صدقه جاریه بود واستفاده ثمره ثواب حیا ومیتا از ان دست بهم دهد
واین علاقه مقتضی آنست که ولایتش واقف را بود یا کسی را که متولی از جهت او باشد در جلب منافع ودفع مفسده ومحبس
بودن رقبه در راه خدا منافی انتفاع بدان نیست واین علاقه که واقف ومتولی وقف راست مقدم ست بر ولایت
عامه وامام وحاکم وولایت موقوف علیه از ان جهت باشد که وی مستحق منافع وقف ست پس اگر ولایت او را مقدم
بر ولایت واقف دارند دور نباشد زیرا که ثواب صائر بسوی واقف اثری از آثار این فوائد صائره بسوی موقوف علیه ست
واگر واقف وموقوف علیه موجود نیست یا موجود ست مگر صلاحیت جلب منافع ودفع مفاسد ندارد نظر دران امام
وحاکم را باشد وتصرفیکه ازین هر دو دران وقف خلاف طریقه حق رود در ابطال آن ورد ش بسوی صواب ناگزیر ست
واعظم مفاسد آنست که متولی وقف خائن غیر امین باشد ومعلوم ست که هر که از محظورات دین غیر متنزه ست وی در قیام
بفرائض بالضرور تساهل ورزد ودر اموال امانت بکار نبرد پس لابد ست از اعتبار عدالت در کسیکه اناطت این عدالت
بوی باشد وبر امام وحاکم حق ست که وقف از دست چنین کس بکشد زیرا که هر چند وی در مصالح وقف ابلغ سعی بجا آرد
لیکن مظنه خیانت ست والاموال الدینیة متساویة الاقدام ومن خالف الله تعالی في بعضها لا یومن في
البعض الاخر آری اگر از شیوه پیشین خود برگردد عدل شود ومباشرتش از برای کاری که پیش از حدوث مانع مباشرتش

بود جائز باشد و محتاج تجدید تولیت نبود چه انعزال و بطلان ولایتش مشروط باستمرار آن مانع بود و چون نماند و استمرار اثر
برفت عدالت سابق عود کرد و صاحب ولایت مستفاده را از وی ابا از قبولش تصمیم بر نزع ید او نمیرسد مگر آنکه بعدالت
متجدده اش انشراح قلب و ثلج خاطر بنا بر کدام امر دست بهم ندهد نه بمجرد وسوسه و شک که این بر احکم نیست و ولایت شخصی
از اشخاص که از طرف امام در امری از امور ست اگر مقید بمدت حیات امام ست بوجه انقضاء وقت که بدان مقید بود
باطل شود و اگر مطلق غیر مقید ست پس وجهی از برای بطلانش بموت امام نیست زیرا که این ولایت از طرف اهل و لایت
واقع شده و بمحل خود رسیده و در دست قائل ببطلان دلیلی موجود نیست نه از روایت صحیحه و نه از درایت صریحه و اصل
عدم حدوث مانع ست چنانکه اصل عدم ارتفاع مقتضی ست و اگر مجرد موت امام موثر باشد در بطلان ولایت متولی از
طرف او باید که موت عاقدین امامت از برای امام از رؤس مسلمین موثر باشد در بطلان امامت و ارتفاع ولایت او
و لازم باطل ست باجماع سابق و لاحق مسلمین پس ملزوم مثل آن باشد

فصل

نصب ایمه درین شریعت بروجهی ثابت ست
که احدی از عارفان سنت مطهره انکارش نمیتواند کرد و بعد از موت نبوی وقوع آن از صحابه فمن بعدهم رو داده و دران انچه
مقتضی سقوط امر بمعروف و نهی از منکر بر افراد مسلمین باشد موجود نیست اگرچه اقدم و احق بدان ائمه هردم اند و چون
ایمه آنرا بجا آرند غرض معلوم بادله قطعیه از کتاب و سنت و مجمع علیه جمیع امت ساقط گردد و اگر نکنند یا بران مطلع نشوند
خطاب بر جمله افراد مسلمین باقی ست لاسیما علماء دین که حق تعالی از ایشان پیمان بیان گرفته و فرموده واذ اخذ الله
میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننه للناس ولا تکتمونه و بعد ازین آیه فرموده ان الذین یکتمون ما انزلنا من
البینات والهدی من بعد ما بیناه للناس اولئك یلعنهم الله ویلعنهم اللاعنون و چون تمام بیان جز بایقاع
حکم خدا بالفعل با وجود تمکن ازان صورت نمی بندد پس انچه واجب جز بدان تمام نمیگردد واجب ست همچو وجوب آن حاصل آنکه
غرض مقصود شارع از نصب ائمه دو امر ست اول و اهم آن اقامت منار دین و تثبیت عباد بر صراط مستقیم و دفع از مخالفت
آن و وقوع در مناهی دین طوعا و کرها ست ثانی تدبیر مسلمین ست در جلب منافع و دفع مفاسد ایشان و قسمت نمودن اموال
خدا در میان مسلمانان و گرفتن زکوة از ایشان و در ساختنش بر فقراء و تجنید جنود و اعداد عده بنا بر دفع هر ساعی بفساد
در ارض از بغاة مسلمین و اهل جبارت از متمردین که تسلط بر ضعفاء رعیت و نهب اموال و هتک حرم و قطع سبیل ایشان
میخواهند و قیام نمودن در وجه عدو و هم الطوائف الکفریة نزد قصد دیار اسلام و غزو نمودن با ایشان در دیار کفران
با جماعه مسلمین و عدد و عدت مطاقه و این ست موضوع امام که شرع بر نصب آن وارد گشته و بر مسلمانان اخلاص طاعتش در غیر
معصیت الهی و امتثال اوامرش و نواهی او در معروف غیر منکر و عدم منازعت و تحریم نزع ایدی خود از طاعت او

واجب ست مگر آنکه کفر بواح بینند چنانکه ادلهٔ متواتره که در تواترش نزد عارف سنت مطهره شکی نیست بدان وارد
گشته و چون ماجرا این ست پس انچه درینجا مسقط وجوب امر بمعروف و نهی عن المنکر باشد و خلاف قیام ببیان حجج خدا
وارشاد بسوی فرائض الهی و زجر از مناهی او باشد موجود نیست و وجود امام صالح اسقاط این امور نیست بلکه هرگاه
بچیزی ازین چیزها قیام کند معاضدت و مناصرت او بر جملهٔ مسلمین واجب باشد و اگر نکند پس خطابات مقتضیهٔ وجوب
امر بمعروف و نهی از منکر بر مسلمانان علی العموم باقی در اعناق و معدود در اهم تکلیفات ایشان ست خلوص ازان
جز بقیام بر وجه امر الهی و تشریع عباد حاصل نمیشود و همچنین علماء دین بعد از دخول درین تکلیف بدخول اولی مخاطب
بوده اند بتکلیف بیان بر وجه مذکور و اذا تقرر ذلک مجموع ما ذکرنا عرفت الصواب ولم یبق بینک وبین
درکه حجاب و هرچند محل این بحث کتاب السیر بود لکن به تبعیت ماخذ اندکی گفتگو بر سر آن درین مقام رفت والشیء
بالشیء یذکر فلا باس بالتعرض لذلک و بالجمله هر تصرف از بیع و شراء غلات و تاجیر ارض بعد آن از انچه دران مصلحت
عائده بر مسلمین در مال موقوف باشد متولی وقف را جائز ست اگر عدل مرضی ست و تصرفش نافذ و منازعش دران
نامقبول باشد و نیست مانع او را از تصرف بر خود و معاملهٔ نفس خویش چه عدالتش مقتضی آنست که انچه بکند مطابق
حق کند و بر واحد یا اکثر بحسب مقتضای مصلحت صرف فرماید و نزد التباس مصرف متولی را عمل بظن رواست چه راهی
بسوی یقین باقی نیست خلاصه آنکه در هرچه مصلحت خالصه غیر معارضه بارجح ازان باشد کردنش جائز ست کائنا ما کان
و هرچه دران مصلحت نیست هرچه باشد ترک آن لازم ست و ضمان جز در صورت جنایت و تفریط واجب نشود و صرف غله
وقف در اصلاح وقف ظاهر ست چه بقاء رقبه مقدم بر هر چیز ست و باصلاحش دوام فائدهٔ عائده بر واقف و مصرف متحقق
وانچه بعد ازان فائض ماند آنرا در مصرف معین کردهٔ واقف صرف سازد و وقف علی الوقف را حکم وقف ست و مستعمل
وقف بدون اذن متولیش غاصب ست زیرا که اقدام بر استعمال چیزی کرده که شرع اذن باستعمالش نداده و انچه از غصب
لازم او شود اختیارش بدست والی وقف بود و در تحصیلش صرف سازد غاصب غیره را صرف آن نمیرسد و وطی امت
موقوفه بمجرد وقف حلال نیست مگر بنکاح و این معلوم ست در شریعت مطهره چه وقف تحبیس ست نه تملیک و رقبه اش
ملک خداست و هر که شیء وقف را بفروشد او را استرجاع آن باید زیرا که شرع باین بیع اذنش نداده بلکه بیع آن حرام
ساخته پس باز پس گرفتن آن بر وی واجب باشد اگر دست مشتری بر وی ثابت شده ست و خود درینجا چیزی که بر آن
نام بیع یا حکم آن صادق آید موجود نیست و نزد تلف وقف عوضش مصرف را ظاهر ست و اگر نفع وقف باطل گردد
و واقف را فائدهٔ ثواب و مصرف را انتفاع باقی نماند و در ترک آن بعینه باطل النفع و ذاهب الفائده گذاشتن وقف

برین حال اعظم تفریط از متولی ست بروی استنکار امر به بیع بحسب امکان و خریدن عرض دیگر بثمن آن تا وقف باشد واجب ست کما کان گو قلیل و حقیر الفائده باشد چه اعمال گو قلیل بود بهتر از اهمال ست واین وجه محتاج باستدلال نیست ومعلوم ست که استبدال چیزی بچیزی دیگر اصلح تر از ان باعتبار غرض مقصود از وقف و فائده مطلوبه از شرعیت آن شرعاً وعقلاً سائغ حسن ست چه جلب مصلحتی خالصه از معارض ست و بارها گفته ایم و بار دیگر میگوئیم که هر که این شریعت را کما ینبغی بشناسد میداند که بنایش بر جلب منافع و دفع مفاسد ست و اینجا مقتضا که جلب مصلحت بظهور ارجحیت بود و انتفاء مانع که وجود مفسده باشد یافته شده پس در حسن استبدال شکی و ریبی باقی نیست و در وقف بعد از موت قول برجوع قبل از مرگ بی وجه ست چه وقف تصرف انسان ست در مال خود بقصد تقرب الی الله واخراج رقبه ست از ملک خود و گردانیدنش ملک خدا و تحبیس اصل و تسبیل رقبه پس مجرد اضافت الی ما بعد الموت مسوغ رجوع نباشد بنابر آنکه ایقاع بطیبت نفس و رضای قلب واقع شده پس بر مدعی رجوع دلیل باشد که دلالت کند بر جواز ابطال این تصرف وارجاع آن بر حال سابق که ملک ست و قول بآنکه اینچنین وقف وصیت باشد مجرد دعوی ست بلکه وقف ست از واقف و مصادف محل ست و بر تقدیر تسلیم غایتش آنست که نفاذش از ثلث بود ولکن جواز رجوع دران علی الاطلاق نه موافق دلیل ست و نه مطابق قواعدی که بران بنا بسیاری ازین تفریعات کرده اند که نازل بمنزله اداست بلاف و گزاف و وقف از برای فرار از دین صحیح نیست بلکه از باب خلط احکام شرعیه باحکام طاغوتیه ست وچه قسم این وقف صحیح خواهد بود که دران از واجبات الهی فرار بسوئی غیر واجب کرده که نه مطلوب از وی ست و نه بدان ماذون ست بلکه انچه بدان ماذون ست وقف ست که سبب تقرب باشد بسوئی او تعالی چه رکن اعظم و سبب اکبر در صحت وقف واقفین همین قصد قربت صحیحه خالصه از شوائب کدر ست و در هر چه اینمعنی نیست آن خود وقف نباشد بلکه عین تلاعب باحکام خدای عز و جل ست واین هذا من ذاک والحاصل ان القائل بجواز هذا الوقف مع تصریحه بان الحامل علیه هو الفرار من قضاء الدین الذي هو علی العباد من اهم الواجبات واضیقها قد غلط افحش الغلط وجوز ما یحرمه الشرع تحریما لا شك ولا شبهة فيه

كتابُ الوديعة

صحیح ست از جائز التصرف بتراضی و مراضات چه اگر یکی از هر دو غیر جائز التصرف باشد یا هر دو حکم ودیعت یافته نشود چنانکه احد هما صبی یا مجنون بود پس اگر ودیع ست موضوع له واضع مال در مضیعه باشد و اگر مودع ست بر ودیع ضمان نیست

بسوی ولی واجب بود واگر هر دو دیوانه یاکودک اند برا اولیاء اینها استرداد مال از دست اینها وحفظ آن واجب باشد و قید مرضات بنا بر آنست که اگر تراضی نبود غصب باشد و ودیعت نبود واین وه دلیعت درحقیقت امانت ست واصل شرعی عدم ضمان ست چه مال ودیع معصوم ست بعصمت شرع چیزی ازان ستاندن لازم نیست مگر بامر شرع وبا این اصل حاجت استدلال بر عدم ضمان بانچه ثابت نیست نیست چنانکه دارقطنی از حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده روایت کرده که ان النبی صلعم قال لاضمان علی موتمن ودر طریق اخری ازوی باین لفظ آورده که لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان ولا علی المستودع غیر المغل ضمان زیرا که در سند این هر دو طریق کسی ست که حجت بوی نمی ایستد وغایت واجب بر ودیع تادیه ودلیعت ست بحدیث علی الید ما اخذت حتی تؤدیه وحدیث اد الامانة الی من ائتمنك وتخریج این هر دو حدیث درین کتاب پیشتر گذشته آری اگر ودیع بر ودیعت جنایت کند ضامن ضمان جنایت شود چنانکه بر مال غیر اگر جنایت میکرد ضامن میشد همچنین اگر از استعمال او تلف گردد این نیز جنایت باشد همچنین اگر دیگری را در عاریت یا اجاره دهد یا تفریطی در حفظ آن بکار برد چنانکه در جای غیر محفوظ که انجا اندیشه اضاعت ست بگذارد که این نیز نوعی از جنایت ست ومنجمله تفریط ست رد ودلیعت بدست کسیکه مثل آن را محفوظ نمیتواند داشت یا بغیر اذن مالکش بوی بسپرد یا در سفر همراه برد بدون عذر صحیح یا ترک تعهدش نماید باوجود ظن فساد که اینهمه از جنایات ست ولکن ظاهر آنست که این تعهد بروی واجب نیست مگر آنکه مالک عین بروی شرطش کرده باشد وهکذا بیع چیزیکه خوف فساد اوست مگر آنکه مالک بروی این اشتراط نموده باشد واما وقوع خیانت دران پس منقلب بغصب میشود واز امین بودن بدر میرود وهکذا نزد جحود آن غاصب میگردد وهمچنین نزد ترک رد بعد از طلب بغیر عذر که باین تفریط خائن میشود ونزد موت مالک رد آن بوارث می باید واین واجب ست بر ودیع چه وارث مستحق این عین ست بعد از حصول یاس از عود مالک وصرف آن بسوی فقراء وغیرهم بودیع نمیرسد ونه او را ولایت این کار ست بلکه مرجع آن بدست امام یا حاکم یا نائب این هر دو ست نزد عدم وجدان کسیکه او را ولایت ست در مال مالک از وصیت ونحو آن ورنه ولایت وصی اقدم از ولایت امام وحاکم ست ومعتبر در رد ودلیعت قول قول وارث ودیع ست چنانکه سخن ودیع بود دران وهمچنین قول قول اوست در تلف ودیعت وبعد ازان رجوع بسوی طلب بینه از مالک ✽ ✽

کتاب الغصب

وآن استیلا است بر مال غیر بطور عدوان وممکن نیست که ید عدوانیه عدوانیه شود مگر به نیت چه مدار احکام عدوان

وخطا بر نیست ست و هر که نادانسته شئ مغصوب خریده بعده متبین شد که این غصب بود بر وی ارجاع آن شئ بمالکش
واجب ست اگر بعد ازین علم ارجاعش نکرد حکمش حکم غاصب باشد چه درین حین استیلا، او بر مال غیر بطریق عدوان
ثابت ست و شبهه که داشت بحصول یقین ماحی شک مرتفع گردیده و غاصب بعد از غصب نزد تلف ضامن باشد اگرچه
زیر دست او تلف نشود و نیست وجه از برای فرق در میان منقول و غیر آن چه استیلا بر شئ عدوانا ثابت ست و
اثبات ید بران بغیر اذن شرع موجب ضمان در همه هاست آری نقل آن بنا بر خوف از جای بجای داخل غصب نیست
بلکه در عرف معدود در احسان ست و همچنین نقل شئ معترض در طریق مسلمین که شرع و عرف قاضی ست بجواز آن و در
تعثر اگر فاعلش ماذون له ست بدخول از طریق عرف پس غصب نباشد و نه ضمان لازم او گردد و اگر ماذون نیست پس بمجرد
دخول در ملک غیر غاصب بود و ضامن تالف بتعثر او گردد و واجب در غصب رد عین ست مادام که مستهلک نشده ست
و این معلوم ست چه خطاب بر د نفس مغصوب ثابت ست بقطعیات شرع و غاصب را عدول بسوی قیمتش نمیرسد و نه شرع
آنرا از برای او مباح کرده مگر برضاء مالک و این رد بدست مالک یا دست ولی غیر مکلف بکند و این معلوم ست و همچنین
رد بدست کسی که این شئ از وی گرفته اگر غیر غاصب ست بحدیث علی الید ما اخذت حتی تؤدیه و اگر غاصب ست
پس رد بسوی او غصب بر غصب ست و ستم بالای ستم و رد غصب بمالک باید که رد ظاهر باشد بر وجهی که مغصوب علیه
بداند که این همان عین ست که غاصب از وی غصب کرده بود و باین رد از مظلمه بر هد و ایتقول که رد بهر وجه محلل غاصب
از مظلمه و مسقط ضمان از وی ست گو مالک جاهل بود از ان پس نامحمود و غیر مرضی و خارج از طریق صواب ست و واجب
رد او ست بموضع غصب گو دور باشد و این ظاهر ست و لا سیما چون جای غصب موضع معتاد بود بنا بر استقرار عین
مغصوبه در انجا یا مالک را مؤنت در رد آن تا انجا لازم آید یا این رد بعد از طلب مالک بود پس شک نیست که این واجب
بر غاصب و هکذا اگر مالک ردش در غیر موضع غصب خواهد بر غاصب واجب بود که همانجا باز پس سازد چه تحلل از مظلمه
جز با بوجه مرضی مالک صورت نه بندد گو این عین در انجا نبود و حق آنست که بعد از تغییر عین بدون فرق در انکه این
تغییر بغرض باشد یا بی غرض مالک را اختیار ست در انکه اگر خواهد رجوع عین را بسوی خود با ارش نقص بگزیند یا عین را
بدست غاصب بگذارد و قیمتش از وی بستاند بلا فرق در یسیر و کثیر و هر که خلاف اینمعنی گفته مجرد رجوع بقواعد رای
کرده و نیست بران اثارت از علم و فوائد عین مغصوبه تابع عین ست پس چنانکه رد عین بسوی مالک واجب ست
همچنان رد فوائدش بسوی او نیز واجب باشد و نیست در دست مخالف روایت و نه درایت و حدیث الخراج
بالضمانة وارد در عین مقبوضه باذن شرع ست پس الحاق عین مغصوبه بدان صحیح نباشد و معلوم ست که غاصب

ضامن ست بر هر حال پس مستحق عوض که خراج در مقابله ضمانت ست چه قسم میتواند شد و بالجمله استدلال باین حدیث
درین موضع وضع دلیل در غیر جای اوست و حیثیت عموم آن مگر بنسبت مورد او نه بنسبت آنچه ضد اوست و نیست
فرق در میان فوائد اصلیه و فرعیه بلکه همه غصب ست بدست غاصب تا آنکه عین نامی را بمالکش بازگرداند و دعوی فرق
میان هر دو مبنی بر مجرد خیال ست پس غاصب ضامن تالف باشد و غاصب مطالب ست همراه رد عین مغصوبه برد اجرت
مثل آن در مدت غصب زیرا که تفویت این منفعت بر مالک کرده تعدیا و عدوانا و جرأة علی الشرع و علی اموال
العباد المعصومة و حدیث لیس لعرق ظالم حق دال ست بر آنکه آنچه غاصب در زمین مغصوبه غرس کرده آن مالک
راست غاصب را از ان چیزی نباشد و ابن رشد بر همین روایت اجماع کرده چنانکه در نهایه گفته اجماع العلماء
علی ان من غرس نخلا او ثمرا او نباتا فی غیر ارضه انه یومر بالقطع انتهی و حدیث مذکور را ابن حجر در بلوغ المرام
حسن گفته و مجموع طرقش در خور قیام حجت ست و عدم ثبوت حق غاصب بهیچ وجه مطابق غاصب بودن ید اوست چه ید
غاصبه مستحق هیچ شی نیست و هر چه در غصب کرده در ان حق او نبود و حدیث رافع بن خدیج مرفوعا من زرع فی ارض
قوم بغیر اذنهم فلیس له من الزرع شیء و له نفقته با آنکه مخالف اصل غصب ست که عدم رجوع غاصب ظالم ست
بر مغصوب علیه مظلوم بنفقه بنا بر تعدی بایقاع زرع غصبا و عدوانا بغیر اذن شرع جواب از ان بچند وجه ممکن ست اول
آنکه درین حدیث مقال ست که بسبب آن منتهض از برای استدلال نیست و آن این ست که ترمذی تحسینش از بخاری
روایت کرده با آنکه منقول از بخاری تضعیف اوست و هم بیهقی آنرا از طریق عطا بن ابی رباح از رافع ضعیف گفته
و ابو زرعه گفته که عطا از رافع نشنیده و موسی بن هارون تضعیف این حدیث میکرد و میگفت لم یروه غیر شریك
و لا رواه عن عطاء غیر ابی اسحق دوم آنکه ابن منذر از احمد بن حنبل حکایت کرده که وی گفته ان ابا اسحق زاد
فی هذا الحدیث لفظ بغیر اذنهم و لیس غیره یذکر هذا الحرف انتهی و چون این لفظ مزید باشد در حدیث دلالت
بر ثبوت این حکم از برای غاصب نبود بلکه از برای زارع در ارض قوم بر غیر وجه تعدی و عدوان بود و اشکالی در حدیث
باقی نماند و مؤید اوست روایت احمد و ابو داود و طبرانی و غیرهم مرفوعا رأی زرعا فی ارض ظهیر فاعجبه فقال
ما احسن زرع ظهیر فقالوا انه لیس لظهیر لکنه لفلان قال فخذوا زرعکم و ردوا علیه نفقته و این
دال ست بر آنکه زرع تابع ارض ست و این را رسول خدا صلعم در ارض غیر مغصوبه فرموده چنانکه قول آنها و لکنه لفلان
دلالت دارد بران و اگر زرع این ارض براه غصب می بود ان الزرع له نمیگفتند و چون این حکم زرع باذن رب ارض
باشد تا بحکم زرع براه غصب و ظلم چه رسد وجه سوم آنکه ابو داود و دارقطنی از حدیث عروه بن زبیر از بعض صحابه

روایت کرده اند که ان رجلین اختصما الی رسول الله صلعم غرس احدهما نخلا فی ارض الآخر فقضی لصاحب الارض بارضه وامر صاحب النخل ان یخرج نخله منها قال فلقد رایتها وانها لتضرب اصولها بالفؤس وانها لنخل عم وچون این حکم شرعی در نخل ست که مؤنتش عظیم وعزامتش کثیر باشد پس امر غاصب بقلع واخراج نخل باآنکه نخل عم گشته چه قسم زرع مثل او نباشد باوجود حقارت مؤنت وقصر مدت آن ودر بودن بذر از غاصب زیادتی بر بودن اصول غرس ازوی نیست پس بودن وی سبب استحقاق غاصب از برای نفقه نه دیگر صحیح نباشد بلکه قلع زرع اگر حصد نکرده باشد ولزوم اجرت ارض بر غاصب اگرچه منتفع نشده صواب ست وهمچنین وجوب ارش نقص بروی واگر عین مغصوبه تلف شد در دست غاصب یا استدراکش متعذر ست چنانکه نقد بمثل خود از نقود مخلوط گشته درینصورت واجب بر غاصب ارجاع قیمت عین ست موفرة وارجاع مثل نقد از جنس اعلی از ان اجناس وطیب نیست اورا آنچه بعین یا ثمن آن خرید کرده ونه ملک او میگردد زیرا که شرع بدان اذنش نداده ونه آنرا سائغ داشته وهکذا ربح آن نیز طیب نیست بلکه بروی ارجاعش بسوئی مغصوب عنه واجب ست زیرا که از تصرف در ملک وی حاصل کرده وفوائد غصب غصب ست راجع میشود بسوئی مالک او وهکذا ینبغی ان یقال فی مثل هذا البحث عملا بما تقتضیه القواعد الشرعیة ومن استبعد هذا فلیتهم عقله وقصوره عن ادراك المدارك الشرعیة وهر که زعم کند که غصب مقتضی خروج فوائد عین ست از ملک مالک او وقتی که غاصب جاهل از غصب آنرا بفروخت پس بروی دلیل ست ولا دلیل واگر مالک عدم اخذ فوائد عین از مشتری جاهل اختیار کند وطلب اجرت زمین نماید اورا میرسد ومشتری جاهل بر غاصب رجوع کند **فصل** اطلاق مثلی از مفسرین بر شئی متساوی الاجزاء وقیمی بر مختلف الاجزاء مجرد اصطلاح ست باز وقوع بت وقطع باآنکه مثلی مضمون بمثل خود وقیمی مضمون بقیمت خود باشد نیز مجرد رای بحت ست که بران عامل بوده اند ورنه از شارع علیه السلام تضمین مثلی بقیمت ثابت شده چنانکه در حدیث مصراة ردش با صاعی از تمر آمده وهو فی الصحیح کما تقدم وتضمین قیمی بمثلش آمده چنانکه در بخاری وغیره از حدیث انس وارد شده که اهدی بعض ازواج النبی صلعم الیه طعاما فی قصعة فضربت عائشة القصعة بیدها فالقت ما فیها فقال النبی صلعم طعام بطعام واناء باناء واین لفظ ترمذی ست وبخاری را درین حدیث لفظهاست منها ان رسول الله صلعم کان عند بعض نسائه فارسلت احدی امهات المومنین مع خادم لها مع قصعة فیها طعام فضربت بیدها فکسرت القصعة فضمها وجعل فیها الطعام وقال کلوا ودفع القصعة الصحیحة للرسول وحبس المکسورة ونحو این حدیث احمد وابو داود ونسائی از حدیث عائشه روایت کرده اند انها قالت

ما رایت صانعة طعاما مثل صفیة اهدت الی النبی صلعم اناء من طعام فما ملکت نفسی ان کسرته فقلت یا رسول الله ما کفارته فقال اناء کاناء وطعام کطعام و در اسنادش افلت بن خلیفه ست احمد گفت ما اری به باسا و ابن حجر در فتح تحسین اسنادش کرده و چون این معنی معلوم شد پس میتوان دانست که واجب رد عین مغصوبه ست مثلیه باشد یا قیمیه و نزد تلفش مالک مخیر ست در اخذ مثل یا قیمت بر هر چه رضا دهد بدون فرق میان مثلی و قیمی ولکن ارجاع مثل مثلی از اعلی انواع آن جنس و قیمت قیمی برین اصطلاح اقرب بسوی دفع تشاجر و اقطع از برای مادهٔ نزاع ست و آنکه قیمت وقت غصب دهد یا روز تلف پس اولی آنست که مضمون باوفر قیم باشد از وقت غصب تا وقت تلف زیرا که غصب مظلمه ست و چون قیمتش در بعض اوقات بیفزاید جائز باشد آنکه اگر این عین در دست مالک باقی می ماند باین زیادت می فروخت و بالجمله زیادت مضمون ست بر هر حال و معتبر در قیمت قول ثانی زیادت ست و بینه بر مدعی ست و صواب در عین بینه بر [illegible] الی التعیین ست و قول قول منکرست با یمین او و اولویت بینه مالک باین وجه باشد که دست غاصب عدوانی ست پس بینه اش ضعیف باشد بنا بر ضعف دست ولکن این علت مقتضی آنست که قول در قیمت و عین قول او نباشد چه ید عدوانیه در همه موجود ست و چون بینه ضعیف شد بودن قول قول او هم ضعیف شد و ارجح همان ست که گفتیم و واجب بر غاصب نزد عدم وجود مالک یا عدم احضارش حمل این مظلمه بسوی امام مسلمین ست بعد از تصریح بتوبه و تبیین تعذر تدارک و سد باب تخلص و واجب بر امام صرف آن در مصالح مسلمین ست و فرق میان عین و غیر آن درین صرف از عجائب رائی و غرائب خرد فتنه زاست این قسم خرافات زینهار در احکام شرع معدود نیست و اگر مالک را وارث موجود ست تسلیم عین بوی واجب باشد نزد یاس از رجوع مالک و این غایت ایجاب شرع و مقتضای عدل ست ورنه با عدم وارث ولایت بسوی امام ست کما ذکرنا و اگر مالک عود کند غرامت تالف دافع الی الفقراء بر غاصب باشد زیرا که صرف آن بخیال کاذب منکشف گردید و اگر صارف امام و حاکم ست و غاصب این هر دو را الحصول یاس تغریر کرده پس ضمان بر غاصب باشد ورنه نزد عدم تغریر بر بیت المال بود زیرا که ایقاعش از ایشان بر خیال دروغ صورت بسته و اگر گویند که خود ضمان بر مال امام یا حاکم ست دور نباشد زیرا که از ایشان تثبیت در امر بروی کار نیامده و نزد التباس در منحصرین قسمت پذیرد و اما سقوط رد غصب باسلام بعد از ردت که وجوبش در کفر بود پس اگر دلیلی مقتضی تخصیص ان الاسلام یجب ما قبله قائم شود مصیر بسویش جمعاً بین الخاص والعام واجب گردد ورنه وقوف بر عام واجب ست والمسئلة طویلة الذیل ولها مأخذ عدة

كتاب العتق

درین باب نیز همان تکلیف شرط ست که در ابواب سابقه سخن بران گذشته چه تصرف صبی و مجنون غیر نافذ ست و اعتبار ملک ازان جهت ست که وجود عتق از غیر مالک همچو عدم باشد و صحتش از برای هر مملوک بنا بر عدم مانع و وجود مقتضی ست واما ثبوت ثواب پس جز در عتق مسلم از مسلم نیامده چنانکه در حدیث ابی هریره در صحیحین وغیرهما ست مرفوعاً من اعتق رقبة مسلمة اعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار حتى فرجه بفرجه وچنانکه در حدیث ابی امامه ست مرفوعا ایما امرء مسلم اعتق امرأ مسلما كان فكاكه من النار یجزی كل عضو منه عضوا من النار اخرجه الترمذي وصححه والنسائي وابن ماجة باسناد صحیح وفی لفظ منه وایما امرء مسلم اعتق امرأتين مسلمتين كانتا فكاكه من النار يجزي كل عضو منهما عضوا منه واحمد از حدیث کعب بن مره نحو آن روایت کرده و زیاده نموده وايما امرأة مسلمة اعتقت امرأة مسلمة كانت فكاكها من النار يجزي بكل عضو من اعضائها عضوا من اعضائها و درین باب حدیثها ست پس کافر از ین اجر حاصل بعتق هیچ نباشد مگر دمیکه بعد ازان مسلمان شود چنانکه در حدیث اسلمت على ما اسلفت من خير در صحیحین وغیرهما از حدیث حکیم بن حزام ست ومسلم از حدیث ابن مسعود آورده قال قلنا یا رسول الله انؤاخذ بما عملنا فی الجاهلية قال من احسن فی الاسلام لم يؤاخذ بما عمل فى الجاهلية ومن اساء فی الاسلام اخذ بالاول والاخر و درینجا دلیل ست بر آنکه اساءت در اسلام موجب مواخذه باعمال جاهلیت ست چنانکه حدیث حکیم بن حزام دال بود بر آنکه اسلام موجب کتابت اعمال خیر ست که در جاهلیت کرده وحکم اجازه درین باب همان ست که در ابواب سابقه بران تکلم گذشته که اعتبار نیست فعل فضولی را و وجه نیست اثبات خیار را در عتق چه مالک مفوض ست در ملک خود و نیست اعتبار بالفاظ صریحه وکنایه ومراد نیست مگر مجرد دلالت بر اراده متکلم وتراضی او بران اراده یا مجرد قصد و رشی ازوی بدون معاوضه گو این دال اشاره از قادر بر نطق باشد و در الفاظ محتمله عتق وغیر آن لابد ست از اراده عتق و قول قول معتق باشد زیرا که معرفتش جز از طرف وی نتوان بود و سبب نجاز عتق موت سید ست از ام ولد و مدبر و سبب متعلق به عتق استیلاد ز ام ولد و تدبیر ست در مدبر و سخن در بیع ام ولد بگذشت و در تدبیر در مدبر بیاید و چون حدوث اولاد بعد از وجود سبب تعلق عتق این هر دو ست نه بعد از وجود سبب نجاز عتق پس این اولاد درینصورت اولاد کسی ست که عتقش ناجز و تحریرش نافذ نیست اگر سید بمیرد نجاز عتق آنها مقتضی عتق اولادشان نباشد زیرا که قبل ازین حالت موجود بودند و آنها متنا کردن

مالک مملوک را بقطع چیزی از اعضاء او پس بدلیل صحیح در عبدی که مالکش مذاکیر او بریده و بینی او قطع کرده ثابت
شده که آنحضرت آن عبد را فرمود اذهب فانت حر و اگر مثله بلطم و ضرب ست پس در مسلم و غیره از حدیث ابن عمر
آمده سمعت رسول الله صلعم یقول من لطم مملوکه او ضربه فکفارته ان یعتقه و این دال ست بر آنکه تکفیر
این لطم یا ضرب بعتق باشد و نیست دران دلالت بر حتم عتق برسید و نه بر آنکه عبد بنفس مثله آزاد میگردد و در مسلم
قید ضرب باین لفظ آمده من ضرب غلاما له حدا لم یأته فان کفارته أن یعتق و این مفید آنست که ضربی که کفارهٔ اش
عتق ست همان باشد که بحد رسد زیرا که وارد شده که جلد فوق عشر اسواط حلال نیست مگر در حدی از حدود خدا و مؤید عدم
تحتم عتق ست در ضرب و لطم انچه در مسلم از حدیث سوید بن مقرن آمده قال کنا بنی مقرن علی عهد رسول الله صلعم
لیس لنا الا خادمة واحدة فلطمها احدنا فبلغ ذلك النبي صلی الله علیه و سلم فقال اعتقوها و فی روایة انه قیل
للنبي صلعم انه لا خادم لبني مقرن غیرها قال فلیستخدموها فاذا استغنوا عنها فلیخلوا سبیلها و این مفید عدم
تحتم ست فی الحال و افاده کرد که نزد استغنا عذری نیست و لکن نووی در شرح مسلم از قاضی عیاض حکایت کرده انه اجمع
العلماء علی انه لا یجب اعتاق العبد بشيء مما یفعله سیده من مثل هذا الامر الخفیف یعنی الضرب الخفیف
واللطم قال واختلفوا فیما کثر و شنع من ضرب مبرح منهك او حرقه بنار او قطع عضو له او افساده او نحو
ذلك فذهب مالك والاوزاعي واللیث الی عتق العبد علی سیده بذلك و یکون له ولاؤه و یعاقبه السلطان
علی فعله و قال سائر العلماء لا یعتق علیه انتهی پس اگر این اجماع بصحت رسد صارف امر مذکور در حدیث سوید بن
مقرن از وجوب بسوی ندب باشد و موجب عتق از مثله همان بود که بقطع یا جدع یا تحریق باشد و ما عدای آن اگر شنیع
یا منهک بود امر دران بر معنی حقیقی خود باقی ست بنا بر عدم وقوع اجماع بر عدم وجوب عتق بدان و لا صارف للامر عن
المعنی الحقیقي و منجمله اسباب عتق ست ملک ذی رحم محرم چه در حدیث مرفوع آمده من ملك ذا رحم محرم فهو حر
و بعض طرق این احادیث شاهد و مقوی بعض ست و اعلالش بعلل منافی تعاضد نیست و جماعتی از ائمه تصحیح این لفظ وارد
در حدیث کرده اند پس از زین تصحیح معذرتی از عمل بدان باقی نیست پس ملک ذی رحم محرم یکی از اسباب ثابته عتق ست
شرعا و ضمان شریک از برای شریک صحیح ست چه اگر معسر ست یا مالکش بغیر اختیار خود گشته پس اصل سعایت بحدیث ثابت
در صحیحین و غیرهما از ابی هریره مرفوعا آمده بلفظ من اعتق شقیصا له من مملوك فعلیه خلاصه في ماله فان لم یکن
له مال قوم المملوك قیمة عدل ثم استسعی فی النصیب الذي لم یعتق غیر مشقوق علیه پس از عبد مشترک
طلب سعایت بدون مشقت نمایند و از انجمله ست دخول عبد کافر بغیر امان در دار اسلام زیرا که اموال اهل حرب بر اصل

اباحت ست هرکه بچیزی ازان سبقت کرده مالک آنچیز شد پس درآمدن بنده کافر بغیر امان ملک سابق الیه باشد واگر
پیش از گرفتار شدن مسلم شد بمجرد اسلام آزاد گردید واگر دخول او بامان باذن سید بوده ست پس امان عصمت ست منع
میکند ازانکه احدی مالک او شود ولکن اگر مسلمان شد حر گردید باسلام و بالجمله مجرد اسلام او سببی از اسباب عتق ست
مطلقا و در حدیث آمده که مردی شش بنده را نزد موت خود آزاد کرد و مال دیگر نداشت آنحضرت صلعم میان ایشان
قرعه افگند و دو را عتیق و چهار را رقیق گردانید کما فی حدیث ابن عمر عند مسلم وغیره وکما فی حدیث ابی زید الانصاری
عند احمد وابی داود والنسائی باسناد رجاله رجال الصحیح واین قرعه که رسول خدا انداخت در شش بنده
بود که مالک هر واحد را از انها آزاد ساخته و چون نافذ نگردد مگر از ثلث زیراکه از هر یکی ثلث او حر شده بود بیقین
باز صادق مصدوق حکم بقرعه کرد و چار را بنده و دو را آزاد ساخت برحسب اقتضای قرعه پس این شرع واضح ست
هرکه شرع را از برای ما از نزد خدا عز وجل آورده همان این قضیه را بچنین حکم فیصله نموده ولیس بید من انکر القرعة
الا التشبث بالهباء تاثیر الاراء الرجال علی الشریعة الواضحة التی لیلها کنهارها وجه قسم انجکم در انچه دون سنة
باشد ثابت نشود در استحقاق عتق و آن کسی ست که یکی از جماعه باشد که بر آنها عتق افتاده و ملتبس گشته وشناخته نمیشود
که من وقع علیه العتق کیست چه نیست از برای هر واحد مگر مجرد احتمال بآنکه عتق بر وی واقع شده باشد پس رجوع بسوی
اقتراع در مثل این صورت ثابت ست بفحوای خطاب و هرکه عمل برین سنت واضحه بزعم آنکه مخالف اصول ست ترک کرده
پس این اصول را وجودی نیست مگر مجرد قواعد که روایتی بران دال و درایتی بران شاهد نیست با آنکه رجوع بسوی قرعه
وعمل بدان از شارع در جاها اتفاق افتاده از انجمله آنست که نزد اراده سفر در میان زنان قرعه افگند واز انجمله آنکه
علی مرتضی در ام ولد مشترکه میان جماعت متنازعه اقتراع کرد و آنحضرت تقریر و تحسینش فرمود فعرفت بهذا ان القرعة
شرع ثابت واضح تنقطع بها الشبهة وتثبت بها الحقوق وصحیح ست عتق بشرط خدمت واصل درین باب حدیث
سفینه ست قالت اعتقتنی ام سلمة وشرطت علی ان اخدم رسول الله صلی الله علیه وسلم ما عاش اخرجه احمد
والنسائی وابن ماجة وابو داود وصحت عتق بعوض مشروط ظاهر ست در خور آن نیست که دران اختلاف افتد
وسلف اعتاق ممالیک خود برین صفت میکردند و یکی عبد خود را میگفت ان فعلت کذا وان ادرکت کذا وان لم یفتك
کذا فانت حر و بالجمله خواه این عوض مال باشد یا منفعت اصل صحت ست ونزد تعذر عوض مجعول بمقابله عتق اگر شناخته شود
که مقصود تسلیم عوض یا مماثل یا قیمت اوست پس رجوع بجانب مثل یا قیمت واجب باشد ورنه جز بعوض معین عتق نیفتد
وبنا بر تعذر باطل گردد و آزاد میشود بتملیک جزوی مشاع از مال و عتق باین سبب ظاهر ست زیراکه این جزوی از مال ست

وبمالک این جزء مالک جزئی از نفس گردید وباین ملک مالک بعض او شد پس عتق در بعض باقی سرایت کند چنانکه یکی از شرکا نصیب خود آزاد سازد ولابدست از اعتبار قبول چه انتقال ملک از مالکی بمالکی جز بوقوع تراضی میان هر دو صورت نمی بندد واما تبعض عتق پس احادیث درین باب مختلف آمده شیخین از ابن عمر آورده اند که ان النبي صلعم قال من اعتق شركا له في العبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه العبد قيمة عدل فاعطى شركاءه وعتق عليه العبد والا فقد عتق عليه ما عتق واین دالست بر آنکه ثبوت سرایت عتق بسوئی نصیب شریک نزد وجود مالست از برای شریک معتق که ازان غرامت قیمت نصیب شریک ممکن باشد واگر مال ندارد سرایت نبود ونصیب معتق آزاد ونصیب شریک رق ماند ودر لفظی از صحیحین وغیرهما اینحدیث باین لفظست من اعتق عبدا بينه وبين آخر قوم عليه في ماله قيمة عدل لا وكس ولا شطط ثم عتق عليه في ماله ان كان موسرا ودر بخاری ومسلم الفاظی آمده که مصرح ست بتقیید وقوع عتق بموسر بودن شریک واین مفید آنست که اگر معسر باشد نصیب معتق آزاد گردد لا غیر وهم در صحیحین از حدیث ابی هریره مرفوعا وارد شده من اعتق شقصا من مملوك فعليه خلاصه في ماله فان لم يكن له مال قوم المملوك قيمة عدل ثم استسعى في النصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه واین افاده کرد که اگر شریک موقع عتق معسر ست بنده بجمیعه آزاد گردد واز برای نصیب شریک دیگر سعی کند وجمع میان این احادیث و جز آن که خارج از صحیحین ست آنست که شریک موقع عتق اگر موسر ست ضامن قیمت نصیب شریک از مال خود باشد واگر معسر ست وبنده بر سعایت قادر واختیارش کرده همه اش آزاد شد پس سعی بجا آرد واگر قادر بر سعایت نیست یا ابا دارد از سعی پس آزاد شد از وی انچه آزاد شد وآن نصیب معتق ست ونصیب دیگر رق ست ودرینصورت مانعی از شرع و عقل نیست واعتبار رضای عبد بسعایت بنا بر جمع ست میان حدیث سعایت ومیان حدیث والا فقد عتق منه ما عتق وچون وی رضا داد ببقاء بعض بروی در خلاص نفس او بسعایت جبر نمیرود چه نفع این امر عبد راست وچون وی نفع خود ترک داد بروی چرا جبر میتوان کرد چنانکه قواعد شرع بر همین معنی دلالت دارند ولا سیما وی درینجا متمسک بسنت صحیحه ثابته ست وهو قوله صلعم والا فقد عتق منه ما عتق وهر که در ثبوتش شک کند پس شک او مدفوع ومرفوع ست بتخریج ایمه روات بنا بر ثبوت ورفع این احادیث وایضاح تمام کلام حفاظ در زیادت این جمله وزیادت ذکر استسعاء عبد در شرح منتقی مذکورست

باب التدبیر

مدبر حرست از ثلث ولکن رفع آن از طریقیکه بدان حجت قائم گردد ثابت نشده بلکه حفاظ جزم کرده اند بآنکه موقوف ست
والموقوف لاحجة فيه ولکن میتوان گفت که چون تدبیر مضاف بسوی مابعد موت ست در حکم وصیت باشد و وصیت
درینصورت نافذ باشد از ثلث و آنحضرت صلعم فرموده الثلث والثلث کثیر و مؤید اوست حدیث اعبد ستہ چه آنحضرت
ثلث را ازینها آزاد ساخت بقرعه زیراکه معتق را جزین اعبد مالی دیگر نبود و این تدبیر عام ست ازانکه بلفظ باشد همچو
دبرتك او انت مدبر یا مقید بموت باشد مطلقا چه میان هر دو هیچ فرق نیست و سید را نمیرسد که او را مجبور کند
بر کتابت اگر خودش بدان رضا نداده باشد و کار او چه وی ازین کتابت درست بود ولیکن بحمل شوون مال کتابت راضی
شده و درین حین عتق او بسبب اسبق بود وقد اخرج البخاری فی التاريخ عن محمد بن قيس بن الاحنف عن ابيه عن جده
انه اعتق غلاما له عن دبر وكاتبه فادى بعضا وبقي بعض ومات مولاه فاتوا ابن مسعود فقال ما
اخذ فهو له وما بقي فلا شيء لكم و قتل مولی از دست مدبر رافع تدبیر واقع از وی نیست بلکه هنوز استحقاق وفاء
آن دارد و قیاس بر میراث قیاس مع الفارق ست و آنانکه قائل اند بتحریم بیع مدبر استدلال کرده اند بحدیث ابن عمر
مرفوعا نزد شافعی و دارقطنی و بیهقی المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من الثلث لكن در سندش عبيده بن حسان
منکر الحدیث ست حفاظ وقف این روایت بر ابن عمر کرده اند و دارقطنی در علل گفته الاصح انه موقوف و عقیلی
گفته لا يعرف الا بعلي بن ظبيان وهو منكر الحديث وابوزرعه گفته الموقوف اصح و ابن القطان گفته المرفوع
ضعيف و بيهقي گفته الصحيح موقوف و از علی مرتضی هم نحو آن موقوفا آمده و در مرسل ابی قلابه ست ان رجلا اعتق
عبدا له عن دبر فجعله النبي صلعم من الثلث ولکن غیر مخفی ست که هیچ موقوف و مرسل منتهض استدلال بر تحریم بیع
نیست چه رفع بصحت نرسیده و در وقف حجت نبود ولکن چون سید ایقاع عتق عبد بموت خودش کرده ست این ایقاع
مانع از بیع باشد زیراکه عبد را از ملك خود خارج کرده و خروج او را مقید بوقت نموده پس او را نقض این ابرام نمیرسد
ما لتسویغ بیع او بنا بر فسق لیس نیست درین باب مگر حدیث عایشه نزد شافعی و حاکم و بیهقی انها باعت مدبرة لها التي
سحرتها و باین روایت حجت نمی استد زیراکه فعل صحابیه ست و نیز سحر کفر ست و مدبره باین سحر کافره گشت آری فروختن
مدبر بنا بر ضرورت در صحیحین و غیرهما از حدیث جابر ثابت شده و لفظه ان رجلا اعتق غلاما له عن دبر فاحتاج
فاخذه النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يشتريه مني فاشتراه نعيم بن عبد الله بكذا وكذا فدفعه اليه و این
دلیل ست بر جواز بیع بنا بر ضرورت و حاجت و منجمله دلالت بر آنکه این بیع بنا بر حاجت بود دلیل تولی جناب نبوت ست
فروختن او چه این مفید آنست که مدبر عبد را حاجت بسوی ثمنش افتاد و کارش تا انجا رسید که عبد را بفروشد و لکن

درجواز بیع باتدبیر شک کرد واز انحضرت استفتا نمود آنحضرت او را بفروخت واگر چنین نمی بود در بلوغ این تا آنحضرت نمی شد ومؤید اوست روایت نسائی در یحدیث باین لفظ که ان النبی صلعم باعه بثمان مائة درهم فاعطاه فقال اقض دینك وانفق علی عیالك واین دلالت دارد بر آنکه این بیع بضرورت قضاء دین ونفقه بر عیال جائز واما بیع بغیر حاجت بیع بناحاجت باوجود فارق ناجائز ست ومذهب جمهور عدم جواز بیع ست مطلقا چنانکه نووی گفته وبیهقی نقلش در معرفة از اکثر فقها کرده وحدیث را دست بر آنها

باب الکتابة

جمهور بر آن رفته اند که کتابت واجب نیست وظاهریه گویند واجب ست وابن حزم نقل آن از مسروق وضحاک کرده وقرطبی عکرمه را افزوده وآن قولی از شافعی ست وابن جریر طبری اختیارش کرده ودر بحر زخار حکایتش از عطاء وعمرو بن دینار نموده واسحق بن راهویه گفته انها واجبة اذا طلبها العبد حجت قائلین وجوب قوله تعالی ست فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا وپاسخ جمهور ازین حجت آنست که قرینه صارفه این امر شرطی ست که در آخر آیه مذکورست یعنی علم خیر در آنها وتوکیل اجتهاد درینجا بسوی مولی ست ومقتضایش آنست که چون خیر در انها نداند بروی جبر بکتابت نکند واین دال ست بر عدم وجوب ونیز گفته اند که کتابت عقد غرر ست پس اصل عدم جواز اوست وچون در ان اذن آمده این امر ست بعد از منع وامر بعد از منع مفید اباحت باشد وقرطبی گفته چون ثابت شد که رقبه وکسب عبد ملک سید اوست این دلیل ست بر آنکه امر بکتابت واجب نیست چه قول عبد خذ کسبی واعتقنی بمنزله اعتقنی بلا شئ ست واین بالاتفاق واجب نیست وجز این پاسخها جوبه دیگر هم گزارش کرده اند وحق آنست که دلالت آیه بر وجوب کتابت ست همراه علم سید بخیر در عبد وباین آیه عمل کرده ست عمر رضی الله عنه چنانکه در صحیح بخاری ست از موسی بن انس ان ابن سیرین سال انس بن مالك المكاتبة وكان كثير المال فابى فانطلق الى عمر فقال كاتبه فابى فضربه بالدرة وتلى عمر فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا آمدیم بر آنکه شرط کتابت تکلیف ست زیرا که عقد معاوضه ست وصبی ومجنون جائز التصرف نیند وهمچنین ضرورست که مالک رقبه او باشد چه صحت عتق وقبض عوض از بنده مرتب بر صحت ملک سید ست ولابدست از تراضی که مناط ست در ثبوت آن ومجلس شرط نیست بلکه اگر یکی ازین هر دو بعد از مدتی راضی شود ودیگر باقی باشد بر رضا این معامله صحیحه وتصرف شرعی ست ووجه اشتراط ذکر عوض که او را قیمت باشد آنست که معنی کتابت جز باین ذکر یافته نمیشود وهمچنین لابدست از انکه مال کتابت صحیح التملک بود ورنه وجودش کالعدم ست ودرین حین

یعنی کتابت یافته نشود و در تاجیل منجم مرفوعی از آنحضرت صلعم ثابت نشده و همان حجت ست نه اقوال و افعال بعض
صحابه با آنکه صحابه مختلف اند دران و دارقطنی از ابی سعید مقبری روایت کرده که وی گفت خرید کرد مرا زنی از بنی لیث
در سوق ذی المجاز بهفت صد درهم باز قدوم آوردم و مکاتب کرد مرا بر چهل هزار درهم پس بردم بسوی او عامهٔ مال
و باقی را حمل کردم بجانب او و گفتم این مال تست بگیر و قبضه کن آنرا گفت نه تا آنکه ماه بماه و سال بسال گیرم من آنرا
نزد عمر بن خطاب بردم و این ماجرا ذکر نمودم عمر فرمود این مال را به بیت المال رفع کن و کسی را بسوی زن فرستاد
و گفت این مال تو در بیت المال ست و ابو سعید آزاد گردید اگر خواهی ماه بماه سال بسال بستان آن زن کسی را فرستاده بگرفت
و این را بیهقی هم اخراج کرده و چون عدم ورود دلیل بر تنجیم معلوم شد پس انچه بران از فساد و جز آن مرتب ساخته اند
ناتمام باشد و چون مکاتب شد سید را منع او از تصرفات چو سفر و بیع و نکاح و عتق و وطی بملک نمیرسد زیرا که سید را
بروی جز این مال کتابت دیگر هیچ حق باقی نمانده اگر وفا کرد حر گردید و اگر زبون آمد بنده اوست و انچه از وی در وقت
ملک او از برای تصرف واقع شد شد اکنون منعش ازان نمیرسد که حال منتهی بدخول نقص بر سید بفعل این تبرعات شود
چه این فعل از وی باذن سید ست بنا بر ایقاع مکاتب از برای او و همین ست مقتضای عقد کتابت و حدیث عمرو بن
شعیب عن ابیه عن جده که نزد احمد و اهل سنن ست و حاکم تصحیحش کرده منافی آن نیست و لفظه ان النبي صلعم
قال ایما عبد کوتب بمائة اوقیة فاداها الا عشر اوقیات فهو رقیق و فی لفظ لابی داود المکاتب رقیق
ما بقی علیه من مکاتبته درهم و بعد ازان که عبد داخل شد در کتابت و رضا داد بدان وجهی از برای ردش باختیار خود
در رق نیست بلکه ظاهر عدم جواز ست مطلقا چه تلاعب ست بانچه دران مناط شرعی که تراضی باشد متحقق گردیده
آری در صورت عجز این رد بحدیث متقدم عمرو بن شعیب ظاهر ست و این منافی حدیث بریره و اعانت عایشه او را بر تسلیم
مال کتابت نیست زیرا که از باب تسلیم مال مکاتبت از طرف غیر ست نه بیع مکاتب را الی الغیر لکن در روایت
صحیحین آمده که ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لعایشة ابتاعي فاعتقي فان الولاء لمن اعتق و این مفید جواز
بیع مکاتب ست و اما حر گردیدن بعض او نزد تسلیم قسط پس قائلین تبعض استدلال کرده اند بران بحدیث ابن عباس
عن النبي صلی الله علیه وسلم قال یودی المکاتب بحصة ما ادی دیة الحر و ما بقی دیة العبد و این نزد
احمد و ابو داود و نسائی و ترمذی ست باسنادیکه رجالش ثقات اند و در حدیث علی ست نزد احمد و ابو داود مرفوعا
یودی المکاتب بقدر ما ادی و بیهقی هم آنرا بطرقها آورده و در ینجا شارع اثبات تبعض از برای مکاتب کرده پس
غیر آن از انچه ممکن التبعض ست بدان ملحق شود و این منافی حدیث متقدم المکاتب رقیق ما بقی علیه درهم و حدیث

نفهو دقیق نیست زیراکه این حکم باعتبار آنست که وی حر خالص نمیگردد مگر بوفاء و در حدیث تبعض نیست مگر اثبات حکم کتابت از برای او قبل از وفا نه اثبات حکم حر خالص فلا معارضة بین الاحادیث وحق آنست که مکاتب را قبل از وفا حکمی میان حکم حر وعبدست مگر در رجوع در رق نزد عجز از وفا که درین صورت او را حکم عبدست

باب الولاء

استدلال کرده اند بر اثبات توارث بولاء موالات بحدیث قبیصه بن ذویب از تمیم داری که نزد احمد وابوداؤد وترمذی وابن ماجه ست بلفظ سألت رسول الله صلعم ما السنة فی الرجل من اهل الشرك يسلم على يد رجل من المسلمين قال هو اولى الناس بمحياه ومماته ترمذی گوید لا نعرفه الا من حديث عبد الله بن موهب ويقال ابن وهب عن تميم الداري وقد ادخل بعضهم بين ابن موهب وتميم الداري قبيصة بن ذويب وهو عندي ليس بمتصل انتهى وشافعی درباره این حدیث گفته ليس بثابت انما رويه عبد العزيز عن ابن وهب عن تميم الداري وابن وهب ليس بمعروف عندنا ولا نعلمه لقى تميما ومثل هذا لا يثبت عندنا ولا عندك لما قيل انه مجهول ولا اعلمه متصلا انتهى وخطابی گفته ضعف احمد حدیث تمیم هذا وعبد العزیز گفته راویه لیس من اهل الحفظ والاتقان وبخاری در صحیح گفته اختلفوا في صحة هذا الخبر وقال ابو مزهر عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز ضعيف الحديث انتهی گویم عبد العزیز از رجال صحیحین ست ویحیی بن معین گفته انه ثقة ودر تقریب توثیق ابن موهب نموده وگفته ولكن لم يسمع من تميم پس انچه شافعی گفته که مجهول ست تمام نیست ولکن علت در حدیث آنست که قبیصه تمیم را ملاقات نکرده وحدیث مقدام بن معدیکرب مرفوعا که نزد احمد واهل سنن ست وحاکم وابن حبان تصحیحش کرده اند وابوزرعه رازی تحسینش نموده من ترك مالا فلورثته وانا وارث من لا وارث له اعقل عنه وارث معارض حدیث مذکور نیست زیراکه آنحضرت وارث بودن خود از برای لاوارث ثابت کرده ومولی الموالات وارث ست بحدیث متقدم پس اقدم باشد از بیت المال ومؤید اوست حدیث عمر بن الخطاب نزد احمد وابن ماجه وترمذی وحسنه بلفظ ان النبي صلعم قال الله ورسوله مولى من لا مولى له والخال وارث من لا وارث له ونیز معارض نیست بحدیث مذکور حدیث عائشه ان مولى للنبي صلعم خرمن عذق نخلة فمات فاتى به النبي صلعم فقال هل له من نسب او رحم قالوا لا قال اعطوا ميراثه بعض اهل قريته واين نزد احمد وابوداؤد وترمذی ست وحسنه ونزد ابن ماجه زیراکه این کار از آنحضرت صلعم از باب صرف چیزی ست که اولی بآنحضرت ست وآن جائز ست وهکذا محمول ست بر صرف روایت احمد ونسائی

از حدیث بریدة قال توفی رجل من الازد فلم یدع وارثا فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ادفعوه الی اکبر خزاعة
و در سندش جبریل بن احمد ست نسائی گفته منکر الحدیث و ابو زرعه گفته شیخ ست یحیی بن معین گفته کوفی ثقة و ازینجا شناخته شد
که میان این حدیثها معارضه نیست گو بعض اهل علم زعم آن کنند و نیست وجه از برای اشتراط ذکورة زیراکه زن منجمله کسی ست
که احکام شرع بوی تعلق دارد مگر آنچه دلیلی خاصش کرده باشد و حدیث تمیم صالح این تخصیص نیست چه ذکر رجل در ان خارج مخرج
غالب ست چنانکه در سائر خطابات شرعیة بوده آری اشتراط حریت و اسلام صحیح ست چه رق و کفر از موانع ارث ست
و ثبوت ولاء عتاق از برای معتق با دلهٔ صحیحهٔ متواتره و اجماع صحیح ست احدی قول مخالف آن نگفته و این قول که اگر سید عتیق
خلف نگذارد عتیق وارث اوست از عجائب چیزیست که قرع اسماع کرده با آنکه مخالف اجماع ست و استدلال برین دعوی
واحضه بمثل حدیث الولاء لحمة کلحمة النسب صحیح نیست زیراکه آنحضرت بیان مرادش بقوله لایباع ولایوهب کرده
و همین ست مراد تشبیه با آنکه جواب را برین تقدیر ملجئی نیست چه مراد آنست که این وصله و وسیله بولا را لاحق
بنسب ست در آنچه شرع از برای آن ثابت و ازان نفتیش کرده پس بر بودن میراث منجمله آن دلیل چیست و ازینجا
شناخته باشی که استدلال باین حدیث مصادره علی المطلوب ست و هکذا استدلال بحدیث مولی القوم منهم
که وی از قوم ست در احکام ثابته از شرع از برای او و آنکه آمده ان رجلا مات ولم یترك وارثا الا غلاما
کان اعتقه فجعل النبي صلعم میراثه للغلام اخرجه احمد و ابو داؤد والترمذی وحسنه و ابن ماجة من حدیث ابن عباس
پس در سندش عوسجه مولی ابن عباس ست و در وی مقال ست وهذا ظاهر ان الغلام هو الذي اعتق و بر تقدیر
احتمال حجت در محتمل نیست و علی کل حال صرف را در عتیق لاوارث مدخلی هست در وارث بودن او چه هرگاه آنحضرت
وارث لاوارث باشد او را صرف آن میراث در هر مصرف که خواهد میرسد و عتیق لاوارث را نوعی اخصیت ست
در صرف میراثش یا بعض آن در وی

کتاب الایمان

وجوب کفارهٔ حلف بر مکلف مختار ست زیراکه صبی و مجنون مخاطب باحکام شرعیه نیند و مکره مرفوع الخطاب ست
بحکم شرع و نیز باکراهت یمین او غیر منعقد باشد و نیز غیر مکتسب بقلبه ست و حق تعالی گفته بما کسبت قلوبکم و حق تعالی
از کسیکه باکراه تکلم بکلمهٔ کفر کرده رفع خطاب فرموده وگفته الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان و فرموده ولکن
بما عقدتم الایمان و نیز خطاب مکره بیمینی که بران اکراهش کرده انداز وادی تکلیف بما لایطاق ست و حق تعالی

رفع آن از عباد در کتاب عزیز کرده وسنت مطهره هم رافع اوست و کافر غیر داخل ست در خطابات وارده درین باب
بتکفیر ایمان وحفظ آن گو بحلف کردن بایمان باطله آثم باشد چه این اثم باعتبار عقاب او در دار آخرة ست پس اسلام
مشترط ست در حالف و وجه شرطیت عدم خرس آنست که از وی حلف ممکن نیست وچون ممکن نیست حکم یمین بروی
ثابت نباشد و حلف بنام خدا یا بصفت ذات یا فعل او باید اما حلف بخدا پس در شرع بر وجهی ثابت ست که غبار شک
وشبه را بدامن او راه نیست چنانکه در صحیحین وغیرهما از حدیث ابن عمر آمده من کان حالفا فلیحلف بالله تعالی او
لیصمت و همچنین در روایتی ازین حدیث نزد مسلم باین لفظ وارد شده من کان حالفا فلا یحلف الا بالله تعالی
و در غیر این حدیثها ست و اما حلف بصفت او سبحانه وتعالی پس ثابت شده که بیشتر آنحضرت صلعم والذی نفسی بیده میگفت
و در صحیحین وغیرهما مرفوعا ثابت شده که حلف کرد بلفظ وایم الذی نفس محمد بیده و هم در بخاری ومسلم وغیرهما آمده
که درباره زید بن حارثه گفته وایم الله انه کان خلیقا للامارة و هم در صحیحین ست وغیرهما که فرمود وایم الله لو ان
فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد یدها و در کتاب عزیز امر الهی بجناب رسالت پناهی بحلف کردن برب عز وجل
آمده حیث قال قل ای وربی انه لحق قال بلی وربی لتبعثن قل بلی وربی لتاتینکم حاصل آنکه اذن باقسام
در کتاب وسنت هر دو وارد شده واین همان قسم ست که دران کفاره لازم می آید واحکام یمین از برای آن ثابت گشته
وسائر صفات ذات مقدس الهی وفعل او را که حق تعالی بر ضد آن نباشد بدان ملحق کرده اند وسوگند بعهد وامانت وذمه
وقتی صحیح شود که اذن بدان وارد گردد ولاسیما از بعض ایمانها نهی آمده چنانکه در حدیث بریده ست نزد ابی داود باسناد
رجالش ثقات اند قال قال رسول الله صلعم لیس منا من حلف بالامانة وطبرانی در اوسط از حدیث ابن عمر روایت
کرده که ان النبی صلی الله علیه وسلم سمع رجلا یحلف بالامانة فقال الست الذی تحلف بالامانة ورجال
اسنادش ثقات اند در نهایة گفته یشبه ان یکون الکراهة فیه لاجل انه امر ان یحلف باسماء الله تعالی وصفاته
والامانة امر من اموره فنهوا عنها من اجل التسویة بینها وبین اسماء الله تعالی کما نهوا ان یحلفوا بآبائهم انتهی
ومخفی نیست که عهد وذمه مشارک امانت اند درین علت وحلف بتحریم غیر ماذون ست از طرف او تعالی از برای عباد
بلکه برچنین حلف بر رسول خدا صلعم عتاب فرموده وگفته یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک تبتغی مرضات
ازواجک وکریمه قد فرض الله لکم تحلة ایمانکم دلالت ندارد بر آنکه حلف بتحریم بود چه آیه محتمل ست وحالف بخدا
که فلان چیز نکند بروی صادق ست که آن شی را بر نفس خود حرام ساخته وروایات حدیث حاکی این قصه که سبب نزول
آیه ست مختلف آمده الحاصل تحریم وتحلیل بسوی خدا است نه بدست عبد و هر تحریم که عبد آنرا بر نفس خود واجب کند

آنرا حکم نیست و نه اعتبار دارد و نه حلال باین ایجاب بروی حرام میگردد و نه این فعل یمین ست بنابر احتمال آیه و بر تقدیر
احدیرا از عباد نمیرسد که آنچه او تعالی بران رسول خود را صلعم معاتب فرموده بجا آرد و اگر بکند لغو غیر معتد به باشد و اعتبار
درینجا بچیزی نیست که بران یمین شرعیه بر صفت متقدمه صادق آید و الفاظیکه محتمل غیر یمین نیست یمین ست و اگر اراده
خلاف آن کند و از زبانش بدان سبقت نموده یمین لازم او نشود بدون فرق در صریح و کنایه حاصل آنکه اعتبار بقصدست
در هر لفظ پس قصد ایقاع لفظ ناتمام باشد چه مجرد قصد ایقاع لفظ معتبر نیست بلکه اعمال به نیات ست و سخن برنیت در بسیاری
از ابواب گذشته و نیست بلفظ احلفت یا اقسم مگر یمین اگرچه مقسم به تلفظ نکند پس همراه قصد حاعف یمین باشد و احمد
از حدیث عایشه آورده که ان امرأة اهدت الیها تمرا فی طبق فاکلت بعضه وبقی بعضه فقالت اقسمت
علیک الا اکلت بقیته فقال رسول الله صلعم ابریها فان الاثم علی المحنث و رجال اسنادش رجال صحیح اند درینجا
آنحضرت قول آن زن را اقسمت علیک یمین گردانید و امر کرد بابرار آن و نیز احمد و ابن ماجه از حدیث عبد الرحمن
بن صفوان روایت کرده اند و وی دوست عباس بود که وی پدر خود را روز فتح نزد آنحضرت آورد و گفت ای
رسول خدا بایعه علی الهجرة آنحضرت ابا کرد و فرمود هجرت نیست وی نزد عباس رفت عباس با او آمد و گفت
ای رسول خدا قد عرفت ما بینی و بین فلان واتاک بابیه لتبایعه علی الهجرة فابیت فقال النبی صلعم انها لا هجرة فقال العباس اقسمت
علیک لتبایعنه قال فبسط رسول الله صلعم یده و فرمود هات ابررت عمی و لا هجرة و در صحیحین و غیر هماست ان النبی صلعم قال لابی بکر
لا تقسم لما قال له والله لتحدثنی بالذی اخطات پس صریح یمین را اقسم نامید و در لفظ اعزم افاده یمین نیست و لکن کثیر الوقوع ست
از سلف لاسیما اکابر که نزد اراده وقوع یا عدم وقوع چیزی عزمت علیک لتفعلن کذا و لتترکن کذا می گفتند و این را
سوگند می شمردند و مسارعت در امتثالش میکردند و اما لفظ اشهد پس حق تعالی ایمان را شهادة نامید چنانکه در آیه لعان ست
و اراده یمین از لفظ علی یمین او اکبر الایمان ظاهرست و متحقق نمیشود حنث موجب کفاره مگر در امور مستقبله چه حالف بر امر
ماضی که حالف دروغ بودن آن میداند یمین غموس ست و اگر نمیداند یمین لغوست در هر دو کفاره نیست همچنین ظاهر آنست که
در نسیان و اکراه حنث و لزوم کفاره نباشد بنابر آنکه خطاب شرع از ایشان مرفوع ست چنانکه در حدیث رفع عن امتی
الخطا و النسیان و ما استکرهوا علیه و ظاهر این رفع عام ست از امور دنیویه و امور اخرویه مگر آنچه مخصص باشد
بدلیل و در صحیح آمده از آنحضرت صلعم که چون او تعالی از قائلین ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا الی آخر الآیات
حکایت کرد او تعالی فرمود قد فعلت و این دلیل صریح صحیح ست بر رفع خطا و نسیان و عدم مواخذه برین هر دو و همچنین
عدم مواخذه بر خارج از طاقت عبد ثابت شده پس تکلیف مکره تکلیف ست بما لا طاقة له و وجه عدم ردت میان

هر دو آنست که اسلام قاطع ما قبل خود ست چنانکه دلیل صحیح بدان ثابت گشته و حنث مختلف ست باختلاف محلوف علیه اگر حلف کرد بر فعل ناجائز الفعل حنث بر وی واجب شود و اگر حلفش بر شئ باشد که غیر آن شئ بهتر ازوست حنث آن مندوب باشد چنانکه در احادیث ثابته در صحیحین وغیرهما از طریق جماعه از صحابه آمده من حلف علی شئ فرأی غیره خیرا منه فلیات الذي هو خیر ولیکفر عن یمینه بلکه در صحیح از آنحضرت صلعم ثابت شده که فرمود والله لا احلف علی شئ فاری غیره خیرا منه الا اتیت الذي هو خیر وکفرت عن یمیني وبعید نیست اگر حنث درین صورت واجب باشد لقوله فلیات الذي هو خیر واگر محلوف علیه مباح الفعل باشد ترک حنث افضل ست چه حق تعالی بحفظ ایمان امر کرده ومعنی حفظش همین عدم مخالفت مقتضای اوست واگر محلوف علیه واجب الفعل باشد حنث آن حرام خواهد بود واگر محلوف علیه ازان جنس ست که ترکش واجب ست حنث آن واجب خواهد بود وازینجا شناخته باشی که حنث در بعض صور واجب الاثم ست بر حانث ودر بعض موجب ثواب ست از برای او

فصل لازم نیست اثم وکفاره در لغو و اهل علم در تفسیر لغو بر هشت قول اختلاف کرده اند ولکن غیر مخفی ست که واجب درینجا رجوع بسوی معنی لغوی ست اگر معنی شرعی لفظ لغو خلاف معنی لغوی ثابت نگردد واگر گردد رجوع بمعنی شرعی مقدم باشد بر معنی لغوی چنانکه در اصول متقرر شده ولغو در لغت بمعنی باطل ست ولکن از عائشه در بخاری وغیره آمده که انها قالت نزلت هذه الآیة لا یواخذکم الله باللغو في ایمانکم في قول الرجل لا والله وبلی والله وصحابه اعرف اند بمعانی قرآن پس رجوع بسوی اقوال ایشان واجب باشد ولکن از عائشه وجماعه دیگر از صحابه تفاسیر مختلفه در معنی لغو آمده ونگفته اند که سبب نزول قرآن همین قول ایشان ست باآنکه از وجهی که بدان حجت است ثابت نشده وابو داود قول عائشه را مرفوعا باین لفظ روایت نموده ان رسول الله صلعم قال هو کلام الرجل في بیته کلا والله وبلی والله وهکذا اخرجه مرفوعا ابن حبان والبیهقي وصحح الدارقطني الوقف واز ابن عباس وابن عمرو مثل قول عائشه مروی گشته ودر تفسیر فتح البیان وغیره ایضاح کلام برین مرام کرده ایم

فصل یمین غموس که بران وعید شدید آمده ودر باره اش حدیث ابن عمر در بخاری باین لفظ وارد شده جاء اعرابي الی النبي صلعم فقال یا رسول الله ما الکبائر فذکر الحدیث وفیه الیمین الغموس وفیه قلت وما الیمین الغموس قال الذي یقتطع بها مال امرء مسلم هو فیها کاذب واین تفسیر غموس از شارع ست واحمد وابو الشیخ از حدیث ابی هریره روایت کرده اند قال قال رسول الله صلعم خمس لیس لهن کفارة وذکر منها الیمین التي یقتطع بها مال امرء مسلم هو فیها کاذب وآنرا غموس نام کرده ومعهذا احاجتی بسوی بحث از معنی غموس لغةً باقی نیست چه اینمعنی شرعی

را رسول خدا گفته و دران بلفظ غموس تصریح فرموده و معنیش بیان ساخته باز ذکر کرده که این را کفاره نیست
و این مفید عدم لزوم کفاره حنث درین نوع سوگندست ولا یرد علیه شئ من التشکیکات التي هي داء من لم
یکن من المؤثرین للدلیل علی القال والقیل و بالجمله ایجاب کفاره در ایمان شرعیه ست و حلف بغیر الله سبحانه
از ایمان شرعیه نیست بلکه از ایمانی ست که وعید شدید بران و زجر بلیغ ازان وارد گشته و این نهی حاجز عباد ست
و هیچکی را نمیرسد که بغیر خدا سوگند خورد کائنا من کان و جائز نیست اقسام بمخلوقاتی که او تعالی بدان قسم کرده زیرا که
وی سبحانه از انچه میکند پرسیده نمیشود و عباد مسئول اند و خالق را میرسد که بهرچه از مخلوقات خود خواهد قسم خورد
و واجب بر عباد امتثال چیزی ست که بر لسان رسول خدا از ترک حلف بغیر الله تشریعش فرموده و هذا ظاهر واضح
لا یخفی و اقل مقتضای احادیث صحیحه وارده در نهی از حلف بغیر خدا و در وعید شدید بران آنست که فاعلش آثم
باشد بنا بر اقدام بر فعل محرم و اثم لازمی از لوازم حرام ست و استدلال بر عدم اثم بانچه در غایت ندرت و نهایت
قلت وارد شده همچو حدیث افلح وابیه ان صدق از غرائب ست و مناهی و زواجری که قریب مورد تواتر وارد گشته
چه قسم بمثل اینحدیث که علماء تعرض بتاویل آن بوجهی از وجوه تاویل واجب الاستعمال کرده اند و مصیر بسوی آن
درانچه خلاف سنن ظاهره مشهره باشد متعین ست مهمل گذاشته آید باآنکه در اصول متقرر شده که فعل آنحضرت برای انچه
امت را ازان نهی کرده دال بر اختصاصش بوی صلعم ست و تسویه در تعظیم آفت عظیم و بلاء جسیم و موجب اثم شدید ست
بمجرد خود دگود در غیر یمین باشد تا در یمین چه رسد بلکه نوعی از انواع اشراک بالله تعالی ست و هکذا انچه متضمن کفر یا فسق بود که بمجردش
اثم دامنگیر میگردد و دلیل وارد ست باآنکه حالف را بمقتضای کفر محلوف به لازم میگردد و همچنان میشود چنانکه گفته ست
و آمده که او را امر کنند بگفتن لا اله الا الله و این دال ست بر خروج او از اسلام اعاذنا الله منه و هکذا آرنده دال بران
در غیر یمین آرنده ردت ست **فصل** معتبر در یمین نیت مستحلف ست اگر ظالم نباشد چنانچه احمد و مسلم و ترمذی و ابن ماجه
از حدیث ابی هریره روایت کرده اند که آنحضرت فرمود یمینك علی ما یصدقك به صاحبك و فی لفظ لمسلم
و ابن ماجة من هذا الحدیث الیمین علی نیة المستحلف و معنی اینحدیث ظاهر ست و ایراد ابحاث متضمنه تشکیک
دران حاصلش رد ست بر رسول خدا صلعم و اگر مستحلف ظالم باشد نیت حالف معتبر بود چنانچه در حدیث سوید بن
حنظله آمده خرجنا نرید رسول الله صلعم و معنا وائل بن حجر فاخذه عدو له فتحرج القوم ان یحلفوا
و حلفت انه اخي فخلی عنه فاتینا رسول الله صلعم فذکرت ذلك له فقال انت کنت ابرهم واصدقهم
صدقت المسلم اخو المسلم و این نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه ست برجال ثقات از روایت ابراهیم بن

عبد الاعلی از جده اش از سوید بن حنظله و منذری عزوش بسوی مسلم کرده پس در صحتش نظر می باید کرد و بالجمله درین
حدیث سوید را بیان کرده که یمین او باره صادقه ست و واضح ساخته که این را وجهی هست اگر مقصود اوست ورنه
حالفش صحیح ست و وی در یمین بار ست زیراکه مرزی از مسلمین بسبب این سوگند از دست ستمگار رهائی یافته و قاضی
عیاض و نووی بر جواز چنین سوگند حکایت اجماع کرده اند و اما عرف پس ظاهر ست زیراکه مقصود حالف در یمین
خود همان متعارف اهل بلد باشد حاصل آنکه کلامش محمول شود بر غالب آنچه مقصود و مراد مردم ست گو حالف عارف
لغت عرب یا عارف نقل شرعی ست از ان و بعد ازان نقل معنی شرعی گشته پس غیر محمول باشد بر عرف لغوی و شرعی
با وجود عرف مستقر شائع متقرر نزد حالف و قوم او و اگر درین کلام او عرفی از اصل موجود نیست رجوع در مثل آن
بسوی معنی عربی یا شرعی کنند اگر عارف آن و متکلم بدان ست و معنی حقیقی مقدم کرده شود بر معنی مجازی و شرعی مقدم
نموده آید بر لغوی و لابد ست ازین اعتبار صحیح و وجهی از برای اعتراض بران نیست چه قطعاً معلوم ست که حمل کلام به
مقاصد و ارادات باشد و هر متکلم اراده نمیکند مگر همان را که غالب ست در لسان وی و لسان قوم وی و اگر سخن او را
بر غیر عرف قوم حمل کنند بر خلاف مراد محمول کرده باشند و این غلط ست یا مغالطه و اعراف مختلف باشد باختلاف
از منه و امکنه و چون محلوف علیه بعد از امکان متعذر گردد حنث بنا بر عدم امکان وفا حاصل شود بدون فرق در آنکه
فعل واجب باشد یا حرام و وجوب فعل واجب و تحریم فعل حرام راجع بسوی صفت فعل ست پس در هر چه کردنش
بر وی واجب بود واجب ست و در هر چه ترکش بر وی واجب ست گذاشتن آن می باید و در حلف موقت حنث
بانقضاء آن وقت با وجود تمکن از بر باشد زیراکه اضافتش بسوی وقت معتبر ست و بعد از خروج آن وقت بر ممکن
نیست و اگر حلف کرد که لا یلبس الثیاب او لا یرکب الدواب حانث شود بپوشیدن یک جامه و رکوب یک دابه
زیراکه دخول الف و لام بر جموع موجب عدم جمعیت و صیرورتش از برای جنس ست چنانکه متقرر شده و هکذا اگر لا ایلبس
ثیابه و لا ارکب دابته گفت چه اضافت مفید مفاد لام ست و در مثل اینمقام نمیتوان گفت که معنی حقیقی شامل جمیع ست
پس جز بلبس جمیع یا رکوب جمیع حانث نشود زیراکه درینجا قرینهٔ قویه بر عدم ارادهٔ معنی حقیقی موجود ست که آن انهدام
معنی جمعیت ست و در جمع مجموع بعد شک نیست که حنث یا بجز بذکر عدد نبوده اگر گویند که حانث میشود ببعض معنی عدد
ضائع گردد و تکریر کفاره بتکریر یمین ظاهر ست در خور آن نیست که در مثل آن خلافی واقع شود و بر یمین مرکبه صدق اسم
یمین نه لغةً ست و نه شرعاً و ابن رشد مالکی استیفاء این مسئله کرده و اهل ظاهر بدان رفته که نه یمین ست و نه نذر و نه حنث
بدان متعلق ست و نه وفا بآن لازم

باب وجوب کفاره

این وجوب در حنث یمین ثابت ست بکتاب عزیز و سنت مطهره و دال ست بران احادیث ثابته در صحیحین وغیرهما بلفظ فلیات الذي هو خیر ولیکفر عن یمینه وفي لفظ النسائي وابي داود من حدیث عبد الرحمن بن سمرة اذا حلفت علی یمین فکفر عن یمینك ثم ائت الذي هو خیر و در صحیح مسلم ست از حدیث عدی بن حاتم قال قال رسول الله صلعم اذا حلف احدکم علی یمین فرای غیرها خیرا منها فلیکفرها ولیات الذي هو خیر و درین هر دو روایت دلیل ست بر جواز اخراج کفاره قبل از حنث وجمع میان این هر دو وسائر روایات مصرحه بتاخیر کفاره از حنث باین طور باید نمود که عمل کرده شود بروایت مصرحه بترتیب بلفظ ثم که دال ست برین که تقدیم کفاره بر حنث متحتم ست و روایت تاخیر کفاره معارض او نیست زیرا که بواو آمده و واو از برای مطلق جمع ست و دلالت بر ترتیب ندارد و این روایات مصرحه بتاخیر کفاره معارض حدیث عدی بن حاتم ست چه او تقدیم کفاره کرده و درین روایت و تاخیر حنث نمود چنانکه دران روایات تقدیم حنث و تاخیر کفاره آمده و همه بلفظ واو ست که از برای مطلق جمع باشد پس روایت ترتیب بثم خالص از معارضه ماند و آنرا ابن حجر در بلوغ المرام صحیح گفته و طبرانی از حدیث ام سلمه بلفظ فلیکفر عن یمینه ثم لیفعل الذي هو خیر آورده و این احادیث متعاضد ست بر تقدیم کفاره بر حنث ابن منذر گفته اعتقاد ربیعه و اوزاعی و مالک و لیث و سائر فقهاء امصار جز اهل رای یعنی حنفیه آنست که کفاره قبل از حنث مجزی ست مگر آنکه شافعی استثناء صیام کرده و گفته مجزی نیست مگر بعد از حنث و از مالک دو روایت ست و اشهب از مالکیه و داود ظاهری موافق حنفیه اند و ابن حزم مخالف داود ست درین باب و عیاض ذکر کرده که شمار قائلین بجواز تقدیم کفاره از صحابه چهارده صحابی ست و فقهاء امصار تابع ایشانند مگر ابو حنیفه رحمه الله تعالی و بالجمله کفاره یمین همان ست که در کتاب عزیز آمده و هو قوله تعالی فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام ذلك کفارة ایمانکم اذا حلفتم و افضل همان ست که بدان او تعالی بدایت کرده اگرچه غیر آن در قیمت بیشتر ازوی باشد مشروعیت ابتدا بما بدء الله تعالی در حدیث ابدؤا بما بدء الله به در صحیح ثابت شده پس نتوان گفت که عتق افضل ست درین مقام و او درین آیه نزد ابن عمر و از برای تقسیم ست و نزد عامه اهل علم از برای تخییر بقیاس جملی بر فدیه حلق در احرام و معتبر مصداق مسمای اطعام ست و شک نیست که هر که طعام ساخته ده کس را خورانید بروی اطعام عشره مساکین صادق ست و یکبار خورانیدن در شب یا در روز کافی ست و بر اطعام دو بار دلیلی

یافته نشده واما آنکه این اطعام با ادام باشد پس این اشتراط غیر صحیح ست مگر بر تقدیریکه اطعام جز بر مجموع طعام و
ادام صادق نیاید واین خلاف چیزیست که لغت عرب وعرف شرع بران دلالت دارد چنانکه واقعات کثیره در ایام
نبوت مفید اوست واگر دلیلی دلالت کند بر آنکه تملیک اطعام ست فذاک ورنه عجب از کسی ست که قائل عدم اجزاء چیزی
جز تملیک ست با آنکه بالیقین معلوم ست که صدقش بر اطعام طعام مصنوع مجمع علیه ست خلافی اندران میان اهل لغت واهل
شرع نیست وتردید در عشره ظاهر ست محتاج بسوی نص نیست وهکذا اطعام بعض وتملیک بعض لا باس به ست اگر
اطعام صادق باشد بر تملیک نه اطعام بعض وکسوت بعض که این غیر امر الهی وخلاف تشریع خداوندی از برای عبادت
چه فاعلش مکفر باطعام ست ونه بکسوة واما اجزاء قیمت پس اگر بران اطعام صادق ست فذاک ورنه غیر مجزی ست
واجزاء صوم خود منصوص علیه ست از برای غیر واجد وظاهر آیه اجزاء صوم ثلاث ست بتفرق بنابر عدم تقیید به تتابع
لکن ابن مسعود بلفظ متتابعات قرارت کرده واین مفید وجوب تتابع ست اگر اسناد این قرارت بصحت رسد وبر هرچه
لغةً وشرعاً کسوت بودن راست آید کفاره باشد مثلاً اگر یک جامه را کسوت گویند یک ثوب تنها مجزی بود وقول
ایشان کساء ثوبا کساء جبة کساء قمیصا مفید آنست که ثوب واحد کافی ست وآنکه مرفوعا مروی ست که ان الکسوة
عباءة لکل مسکین بوجهی که بدان حجت است بصحت نرسیده ودر عتق هر مملوک مجزی ست وهمین ست اصل مرجوع الیه
اطلاق آیه وهرکه اشتراط ایمان کرده این آیه مطلقه را مقید بکفاره قتل نموده وکلام در جواز این تقیید یا عدم آن
در اصول مستوفی ست وظاهر آنست که وجهی از برای قول بتقیید نیست چه ذنب کفاره قتل اغلظ است از ذنب کفاره
یمین مخففه وقیاس مخففه بر مغلظه با افتراق که ابقا مطلق را بر اطلاق آن واجب میکند هرگز صحیح نخواهد شد [illegible]
بان سبب که بجز دخود مانع از تقیید ست واستثناء حمل از انجهت صحیح ست که نزد عتق از کفاره بر وی ارقبه حلول
این صادق نیست واستثناء کافر بلی وجه ست چه تملک او جائز ست پس عتقش از کفاره مجزی باشد وهکذا استثناء
ام ولد ومکاتب صحیح ست زیرا که مستحق عتق بسبب دیگر بوده اند وقائل ان شاء الله تعالی در حلف مستثنی ست بر وی حنث
نیست زیرا که در حدیث آمده من حلف فقال ان شاء الله لم یحنث اخرجه احمد والترمذی وابن ماجة و
ابن حبان ولفظ ابن ماجه فله ثنیاه ولفظ نسائی فقد استثنی ست واخرجه الحاکم ایضا وصححه ابن حبان
وخود از انحضرت این قسم استثناء واقع شده چنانکه ابو داود از عکرمه روایت کرده که ان النبی صلعم قال والله
لاغزون قریشا ثم قال ان شاء الله ثم قال والله لاغزون قریشا ثم قال ان شاء الله ثم قال والله لاغزون
قریشا ثم قال ان شاء الله ثم قال والله لاغزون قریشا ثم سکت ثم قال ان شاء الله ثم لم یغزهم ابو داود

گفته اسناده غیر واحد عن ابن عباس وقد رواه البیهقی موصولا و مرسلا و مؤید اوست حدیث صحیحین که
ان سلیمان بن داؤد قال لاطوفن اللیلة علی سبعین امراة الحدیث وفیه فقال النبی صلی الله علیه وسلم
لو قال ان شاء الله لم یحنث و همین ست مذهب جمهور و ابن العربی بران ادعاء اجماع کرده و گفته اجمع المسلمون
علی ان قوله ان شاء الله یمنع انعقاد الیمین بشرط کونه متصلا و تمام کلام و تحقیق در روضه ندیه شرح درر بهیه ست

باب النذر

در لزوم نذر تکلیف و اختیار شرط است و مسلمانان اجماع کرده اند بر صحت نذر و وجوب وفاء آن چنانکه نووی در شرح مسلم
وغیر او در غیر آن حکایت کرده و حق تعالی در کتاب عزیز مدح موفی نذر فرموده حیث قال و یوفون بالنذر و یخافون
یوما کان شره مستطیرا و از آنحضرت صلعم در صحیح از حدیث عایشه آمده من نذر ان یطیع الله فلیطعه و من
نذر ان یعصیه فلا یعصه و هم دلیل بر کراهت نذر آمده اگر دال بر تحریمش نباشد همچو حدیث ابن عمر در صحیحین و غیرهما
قال نهی رسول الله صلعم عن النذر و قال انه لا یرد شیئا و انما یستخرج به عن البخیل و هم شیخین و غیرهما از حدیث
ابی هریره مرفوعا آورده اند لا یاتی ابن آدم النذر بشیء لم اکن قدرته لکن یلقیه الی القدر فیستخرج به الله تعالی
فیوتینی علیه ما لم یکن یاتینی علیه من قبل ای یعطینی ابو عبید قاسم بن سلام گفته در نهی از نذر و تشدید بران
این نیست که نذر مأثم ست و اگر چنین می بود حق تعالی امر بوفاء آن نمیکرد و نه حمد فاعلش میفرمود و لکن وجهش نزد من
تعظیم شان نذر و تغلیظ امر اوست تا استهانت ایشان او نرود و در وفاء آن تفریط نکنند و قیام بوفا ترک ندهند و مازری
گفته وجه نهی آنست که ناذر اتیان قربت باستثقال میکند زیرا که ضربه لازب بروی گشته و در فعل ملزوم نشاط خاطر
همچو مطلق اختیار نمی باشد و قاضی عیاض ذکر کرده که اشبه بدان بر سبیل اعلام ست بآنکه نذر غالب قدر و آرنده خیر بسبب
خود نیست و نهی از اعتقاد خلافش بنا بر خشیت وقوع آن در ظن بعض جهله ست و نحو آن ابن الاثیر در نهایه نوشته و این تاویل
ثالث اظهر چیزی ست که درباره نذر بطاعت خدا مشروع الوفاء واجب الاداء گفته اند و بنده را بران ثواب واجب حاصل
میگردد و نذر در معصیت حرام ست و فاعلش آثم و وفاء آن حرام و کفاره بران واجب چنانکه در حدیث عایشه نزد احمد
و اهل سنن آمده قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا نذر فی معصیة و کفارته کفارة یمین و در اسنادش
مقال ست و عاضد اوست حدیث ابن عباس بسند حسن نزد ابو داود و بلفظ ان النبی صلی الله علیه وسلم قال من نذر
فی معصیة فکفارته کفارة یمین و نیز معاضد اوست حدیث عقبه بن عامر نزد مسلم مرفوعا کفارة النذر کفارة

یمین و استمرار اسلام تاحنث باین وجه معتبرست که نذر قربت ست وکافر را قربت نیست پس وفا نذر از وی در حال
کفر صحیح نبود گو نذرش متضمن قربت باشد واگر نذری در قربت بحال کفر کرد سپس مسلمان شد پس دلیل صحیح بر وفاء آن نذر
قائم ست چنانکه ابن ماجه از حدیث عمر بن خطاب باسنادیکه رجالش رجال صحیح اند روایت کرده قال نذرت فی الجاهلیة
فسألت النبي صلعم بعد ما اسلمت فامرني ان اوفی بنذري و در صحیحین وغیرهما باین لفظ آمده قلت یا رسول الله
اني نذرت فی الجاهلیة ان اعتكف لیلة فی المسجد الحرام فقال اوف بنذرك وبخاری در روایتی زیاده
کرده فاعتكف واحمد وابن ماجه از میمونه بنت کردم اخراج کرده اند کنت ردف ابی فسمعته یقول یا رسول الله
اني نذرت ان انحر ببوانة فقال افیها وثن او طاغیة قال لا قال اوف بنذرك ورجال اسنادش در سنن ابن ماجه
رجال صحیح اند و در حدیث کردم ابن سفیان ست نزد احمد انه سأل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن نذر نذره
فی الجاهلیة فقال له لوثنٍ او نصب قال لا ولكن لله تعالی قال اوف لله تعالی ما جعلت له انحر علی بوانة
واوف بنذرك واخرج ابو داؤد من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان امرأة قالت یا رسول الله
اني نذرت ان انحر بمكان كذا وكذا مكان كان یذبح فیه اهل الجاهلیة قال لصنمٍ او لوثنٍ قالت لا قال اوفي
بنذرك وهو یشهد للحدیث الاول وان لم یذكر فیه انها نذرت فی الجاهلیة لان الظاهر انها لا تنذر
هذا النذر الا فی الجاهلیة لا فی الاسلام ونیست تعویل در نذر وجز آن بر خصوص الفاظ بل معتبر دال بر مقصود ست
بهر دلالت که باشد ومشروط از آن نزد حصول شرط واقع میشود ووفا بدان لازم میگردد اگر قربت ست ورنه کفاره واجب
آید ووفا بوعدهٔ نذر واجب ست بنا بر ادلهٔ داله بر آنکه خلف وعد از خصال نفاق ست وضرورست که مصرف مال نذر
قربت بود ووجهش همان ادلهٔ داله بر وجوب وفاء نذر در طاعت خداست واز انجمله ست حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه
عن جده نزد احمد وابی داود وطبرانی وبیهقی که ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لا نذر الا فیما ابتغی به وجه الله تعالی
در مجمع الزوائد گفته في اسناده نافع المدني وهو ضعیف انتهی ولكن این مدنی در اسناد ابی داؤد نیست بلکه وی
اخراجش از احمد بن عبده ضبی از مغیره بن عبد الرحمن از عمرو مذکور کرده ودر عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده مقال معروف ست
ولكن حدیثش خارج از درجهٔ حسن نیست واین حدیث وحدیث متقدم من نذر ان یطیع الله فلیطعه دلالت دارند
بر آنکه مباح بودن مصرف نذر صحیح نیست ومنطوق این هر دو ارجح ست از مفهوم حدیث لا نذر في معصیة الله
وسخن در مباح بیاید وچون تحقق قربت در فعل نا ذر با ملاحظهٔ قربت بودن صرف دران مصرف نمی تواند شد پس باین حیثیت
نسبت قربت بسوی مصرف صحیح باشد وظاهر آنست که نذر ناجز در حال صحت تا قدر ثلث از جمیع مال همچو سائر تصرفات مالیه

وتقیید آن بثلث بقیاس بر وصایا که مضاف بما بعد الموت ست یا بر عتق ستة اعبد صحیح نیست و بر مدعی تخصیص نذر
باین حکم دلیل ست واستدلال بران بحدیث کعب بن مالک که در صحیحین ست حکن قال یا رسول الله ان من توبتی ان
انخلع من مالی صدقة فقال امسك علیك بعض مالك و در لفظی از ابو داؤد آمده قال لا قلت فالثلث
قال نعم وفی لفظ له قال له یجزی عنك الثلث وهکذا روی من حدیث ابی لبابة عند احمد وابی داؤد
وجائز ست نذر بانچه وارث آن شود از مورث زیرا که تقیید نذر بوصول آن ارث بملک خود کرده پس از باب نذر
بمالا یملك نباشد که ازان نهی آمده وهکذا اشتراط بقاء عین منذور بها تا حضور وقت یا حصول شرط که نذر را
بدان مقید کرده ست صحیح ست و نزد تلف هیچ شی لازم او نگردد و در نذر عین اگر قصد فروع حادثه اش نکرده ست فروع
داخل نذر نبود و اگر کرده ست منجمله نذر باشد و اگر هیچ قصد نیست ظاهر لحوق فروع بعین منذور بها ست و چون
منذور به قبل از نذر ملك ناذر ست پس با جنایت یا تفریط متسبب باشد از برای ضمان و عوض آن بروی واجب بود
و نزد تلف بغیر این دو سبب وجهی از برای ضمان ناذر نیست اصلا و عدم اجزاء قیمت ظاهر ست چه تعلق نذر بعین بود پس
وفا بدان جز باخراج آن عین نبود و عدول ازان بسوی قیمتش غیر مجزی باشد مگر بدلیل و نزد تعین مصرف تعیینش ظاهر ست
زیرا که صرف قربت بدست اوست چنانکه خواهد و هر جا که خواهد با وجود مطلق قربت صرف نماید اگرچه غیر آن اعلی
از وی باشد و عدم رد قبول تام ست و اعتبار الفاظ مجرد جمود بر رای یا قصور از ادراك حقائق اصول بیش نیست
واما آنکه صرف نذر در فقرا کند که ولد و اهل نفقه ناذر نباشند پس معتمد در مثل اینصورت عرف شائع میان قوم ست که
ناذر از ایشان ست و ثبوت این عرف مقدم ست بر لغت عرب و غیرها چه ناذر جز عرف اهل جهت خود قصد دیگر بکلام
خویش نکند بان اگر از قصد وی اراده معنی لغوی یا شرعی شناخته شود عمل بدان واجب گردد و اگر این قصد یافته نشود
و نه عرف موجود باشد ظاهر دخول ولد و منفق او در عموم فقرا ست زیرا که اینها منجمله اهل فقر اند و مانعی از شرع و عقل
ازان نبوده ست و دخول نفس ناذر دران مبنی بر خلاف ست در دخول مخاطب در خطاب نفس خود و هکذا در نذر بمسجد
بغیر تعیین کدام ست چه معتبر اطلاق این اسم بران در عرف ناذر و اهل بلد اوست و اگر عرف نباشد مرجع قصد اوست
و اگر قصد نباشد ظاهر آنست که مراد مسجدی ست که دران نماز میگذارد اگرچه مساجد شهر بسیار باشند لیکن نماز وی در یکی
ازان مساجد وجهی از برای تخصیص می ست و اگر در همه مساجد نماز میگزارد یا در خانه خود مصلی ست پس اولی بدان اقرب
مساجد بسوی خانه اوست و بر وا ... در قرب اولی مسجد کثیر الجماعة ست و رنه منذور به مخصص نباشد بلکه تقسیم
کرده شود در میان مساجد بنا بر عدم مزیت موجبه ترجیح بعض بر بعض و در فعل مقدور شرط ست و وجه این اشتراط

معلوم ست عقلاً و شرعاً چه تکلیفش بوفاء غیر مقدور تکلیف بما لا یطاق ست عقلا واما شرعا پس بهرچه قادر نیست مکلف
نیست و در صحیح آمده لا نذر فیما لا یملك ابن آدم و لابدست که نذر معلوم الجنس باشد ورنه ایجاب نامعلوم الجنس
لغوست از باب نذر مالم یسم باشد و اشتراط وجوب جنس در نذر بی دلیل ست روایتی درای صحیح بران دال نیست
وادلهٔ متقدمه مصرح اند بوجوب وفاء بطاعت وبانچه بدان ابتغاء وجه الهی باشد وطاعت وابتغاء وجه الله مختص
بواجب نیست بلکه درهرچه قربت کائنه در فعل واجب و ترک حرام و فعل مندوب و ترک مکروه باشد صحیح ست و نزد
نفاة مباح در مباح غیر واجب ست و امام علامهٔ شوکانی را درین باب رسالهٔ مستقله ست بنام نهاد دفع الجناح
عن نافی المباح دران تقریب این قول بوجوه معقول و منقول کرده و دال ست بر وجوب کفاره انجا که نذر مقدور
نا ذر نباشد حدیث ابن عباس مرفوعا نزد ابو داؤد و ابن ماجه بلفظ من نذر نذرا ولم یسمه فکفارته کفارة یمین
ومن نذر نذرا لم یطقه فکفارته کفارة یمین ابن حجر در بلوغ المرام گفته اسناده صحیح الا ان الحفاظ رجحوا
وقفه و دال ست بر عدم لزوم نذری که دران مشقت باشد حدیث ابن عباس نزد بخاری وغیره قال بینا النبی صلعم
یخطب اذ هو برجل قائم فسأل عنه فقالوا ابو اسرائیل نذر ان یقوم فی الشمس ولا یقعد ولا یستظل ولا
یتکلم وان یصوم فقال النبی صلی الله علیه وسلم مروه فلیتکلم ولیستظل ولیقعد ولیتم صومه
پس او را امر کرد بوفاء انچه طاعت ست که صوم باشد و انچه دران مشقت بود و قربت نیست امر بترک آن کرده و درین
باب ست حدیث دیگر ابن عباس قال جاءت امرأة الی النبی صلعم فقالت یا رسول الله ان اختی نذرت ان تحج
ماشیة فقال ان الله تعالی لا یصنع بشقاء اختك شیئا لتخرج راکبة ولتکفر عن یمینها واین را احمد و
ابو داود برجال صحیح روایت کرده اند و دران با عدم لزوم نذر مشقت ذکر کفارهٔ یمین ست و در روایتی از احمد
در حدیث عقبه بن عامر آمده انها نذرت اخته ان تمشی الی الکعبة فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله
سبحانه لغنی عن مشیها لترکب ولتهد بدنة واصل این حدیث در صحیحین ست بلفظ لتمش ولترکب واما وجوب کفاره
در غیر معلوم الجنس که عبارت از نذر غیر مسمی ست پس دال ست بران حدیث متقدم ابن عباس بلفظ من نذر نذرا فلم
یسمه فکفارته کفارة یمین واما وجوب کفاره در نذری که جنسش غیر واجب ست پس گذشت که طاعت و ابتغاء
وجه الهی نه مختص بواجب ست بلکه مختص بما فیه قربة ست پس خارج نشود ازان مگر همان که از جنس قربت نباشد و بدان
روی خدا خواسته نشود و گذشت حدیث ابن عباس که در نذر غیر مطاق کفارهٔ یمین ست و حدیث عایشه که در نذر
معصیت کفارهٔ سوگند باشد و شاهد اوست حدیث عقبه بن عامر نزد مسلم مرفوعا بلفظ کفارة النذر کفارة یمین

وبر وصیت از مخرج وجز آن نزد تعذر استدلال کرده اند بحدیث ابن عباس ان سعد بن عبادة استفتی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال ان امی ماتت وعلیها نذر لم تقض فقال اقضه عنها واین نزد احمد و ابو داؤد و نسائی ست ولکن دلالت بر مطلوب ندارد که آن وجوب وصیت ست زیرا که ام سعد درین باره وصیت نکرده غایت آنکه ولد نذری راکه بر مادر ست گو بدان وصیت نکرده باشد نزد علم بدان قضا نماید و هر که زعم کرده که این حدیث در صحیحین ست وی وهم فاحش نموده چه نه در صحیحین ست و نه در احد هما و حدیثی که در بخاری و مسلم ست بلفظ دیگر ست و این لفظ نیست مگر نزد احمد و ابو داؤد و نسائی و اما وجوب کفاره از غیر حج و صوم همچو غسل میت چون بعد از نذر متعذر گردد پس وجهش آنست که چون بی تفریط متعذر شد غیر مقدور ناذر گردید و گذشت که در نذر غیر مطلق کفاره یمین ست و اما وجوب کفاره بر ملتزم ترک محظور یا واجب که آنرا بجا آورده و در بالعکس آن پس وجهش در انچه معصیت ست همان ست که گذشت یعنی در نذر معصیت کفارهٔ یمین ست و اما انچه واجب الفعل یا واجب الترک ست پس وفا بدان واجب ست چه ترک آن اثم ست و حدیث عقبه بن عامر که نزد مسلم ست بلفظ کفارة النذر کفارة یمین دال ست بر وجوب کفاره دران زیرا که این جنس از نذر مندرج ست زیر این عموم و انچه در غیر آن بذکر معصیت یا عدم تسمیه آمده صالح تخصیص یا تقییدش نیست و تعیین زمان از برای نماز یا روزه یا حج نذر صحیح ست چه فعلش در زمان مخصوص قید او گشته و وفا جز بدان حاصل نشود و تقدیم مجزی نگردد و ظاهر آنست که تاخیر هم مجزی نباشد و کفاره لازم آید زیرا که بنا بر فوات وقت مقید به غیر مقدور ناذر گشته و هکذا ظاهر عدم اجزاء صدقه ست در غیر وقت معین لها و کفاره لازم اوست و حکم مکان درین صور حکم زمان ست و احادیث وارده در جواز فعل منذور به در غیر مکان محمول ست بر انچه دران مشقت زائده بر ناذر ست همچو حدیث امر آنحضرت بکسیکه نذر نماز در بیت المقدس کرده بآنکه در مسجد حرام یا مسجد وی علیه السلام نماز بگذارد و گذشت که ناذر نحر را بوانه امر بایفاء آن کرده و در مطلق نذر عتق عبد اگر عتق او بعوض یا از کفاره کرد بار شد مگر آنکه قصد عتق مقید بنذر فقط کرده باشد

باب الضالة واللقطة واللقيط

خطابات شرع متوجه بسوی مکلفین ست و بسوی غیر مکلفین متوجه نیست و ذلک قوله صلی الله علیه وسلم من وجد لقطة فلیشهد ذوی عدل ولیحفظ عفاصها و وکاءها فان جاء صاحبها فلا یکتم فهو احق بها وان لم یجی صاحبها فهی مال الله تعالی یؤتیه من یشاء اخرجه احمد و ابو داؤد والنسائی وابن ماجة وابن حبان

ومثاله حديث زيد بن خالد في الصحيحين وغيرهما قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن لقطة الذهب والورق قال اعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سنة الحديث حاصل آنکه همه آنچه درین احادیث درین باب آمده متوجه بسوی کسی ست که خطابات شرعیه متوجه باوست وصبی قبل از بلوغ بهیچ شی متوجه نیست اگر ازوی التقاط واقع شود از دستش بگیرند واگر اتلاف کرد ضمون باشد از مال خود ومخاطب بدان ولی او باشد والتقاط عبد نزد اذن سیدش صحیح ست واگر منعش کرده جائز نباشد واگر عبد اگر دلقطه را بامام بسپرد واگر تلف کند این جنایت متعلق رقبه او باشد ولقطه نزد خشیت فوت ست ونزد عدم خشیت التقاط متعدی ست واگر مالک میداند که لقطه در فلان جاست وباختیار خود آنرا ترک داده پس غیر او را التقاطش نمیرسد واگر کند غاصب باشد وضمان غصب بروی لازم آید وحدیث امر واجد لقطه باشهاد و حدیث تعریف وحفظ عفاص ووکاء آن وحدیث خذها انما هي لك او لاخيك او للذئب درباره ضاله غنم چنانکه در صحیحین وغیرهاست دلیل ست برآنکه ملتقط مامورست بالتقاط چیزی که آنرا بیابد وخارج نیست ازان مگر ضاله ابل لقوله مالك ولها دعها فان معها حذاءها وسقاءها ترد الماء وترعى الشجر حتى يجدها ربها وحديث لا ياوي الضالة الا ضال که نزد احمد وابو داود ونسائی وابن ماجه وابو یعلی وطبرانی در کبیر وضیاء در مختاره از حدیث جریر بن عبدالله بجلی ست منافی آن نیست زیرا که این حدیث در ضاله ست وضاله خاص بحیوانات باشد وجمع میان اینحدیث وحدیث متقدم هي لك او لاخيك او للذئب بحمل این بر ضاله ابل ست واقل احوال این اوامر آنست که تارکش آثم باشد واما آنکه بروی ضمان ست پس نه زیرا که مالش معصوم ست بعصمت اسلام واخراج چیزی ازان جز بناقل شرعی ازین عصمت لازم نیست واما آنکه هرچه در یافتنش تردد دارد آنرا از برای خود التقاط نکند پس وجهش ظاهر ست چه اصل در اموال مملوکه تحریم ست گو با مجرد شک یا تجویز باشد وادله کلیه وارده در تحریم ملک غیر بران دلالت دارند وجائز نیست اقدام مگر بانچه حلال مطلق مباح باشد ومالک لقطه چون باوصاف صحیحه اش بستاید دفعش بسوی او واجب باشد لقوله صلی الله علیه وسلم في حديث زيد بن خالد الثابت في الصحيحين وغيرهما فان جاء صاحبها يوما من الدهر فادها اليه وفي رواية لمسلم من هذا الحديث فان جاء صاحبها فعرف عفاصها وعددها ووكاءها فاعطها اياه والا فهي لك وفي حديث ابي بن مالك عند مسلم وغيره بلفظ فان جاء احد يخبرك بعددها ووعائها فاعطها اياه والا فاستمتع بها واگر وانمود که دیگری از مالک وصفش شنیده ربوده لیکن میخواهد رفع امر بسوی حاکم کند تا وصف ودفع باطلاع او باشد وبعد ازان بروی ضمان نیست زیرا که آنچه بدان از شارع مامور بود بجا آورد وحالا مالک را رجوع بران مغرر کاذب میرسد وحق آنست که مدت تعریف فقط یک حول ست پس ملتقط را استمتاع بلقطه میرسد پس اگر صاحبش

بباید بر ملتقط ضمان ست چنانکه در حدیث صحیح آمده ولکن این در چیزی ست که در مثل آن تسامح نمیرود واما اگر چنان چیز ست
که مثل آن تسامح میرود پس در حدیث جابر آمده رخص لنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فی العصا والسوط
والحبل یلتقطه الرجل ینتفع به واین نزد احمد وابوداؤد ست و در سندش مغیره بن زیاد ست و در وی مقال ست
ولکن صدوق ست وشاهد او ست حدیث انس نزد بخاری ومسلم ان النبی صلی الله علیه وسلم مر بتمرة فی الطریق
وقال لولا انی اخاف ان تکون من الصدقة لاکلتها وآنکه تعریف محقرات تا سه روز مروی ست پس بر وجهی که
بدان حجت استد ثابت نشده وسنت قاضی ست بآنکه استمتاع ملتقط وصرف وی لقطه را بر جان خود مقدم بر غیر ست
پس اگر صرف آن در غیر خواهد در فقیر یا در کدام مصلحت صرف نماید واما لقیط دار الحرب پس غیر مخفی ست که دار الحرب
دار اباحت ست هر که را بر هر چه دست رس باشد مالک او ست چنانکه در سیر بیاید خواه این اخذ بر وجه قسر باشد یا اختیار
بدون فرق میان اشخاص واموال و رجال و نساء واطفال واگر در دار اسلام بامان در آمده ست پس معصوم الدم والمال ست
التقاطش جائز نیست اگر حافظ نفس ومال خود ست چه اثبات ید بران وحال این ست مخالف امن او ست واگر بغیر
امان داخل دار اسلام شده ست خودش ومالش غنیمت ست از برای سابق بسوی او وکذا ینبغی ان یقال وچون غنیمت آمد
انفاقش بر غانم واجب باشد واگر مومن ست انفاقش بر هیچکی روا نیست

کتاب الصید

حلال ست از بحری آنچه زنده ومرده گرفته شود چه حدیث هو الطهور ماؤه والحل میتته محتج به ست وظاهرش آنست
که میته بحر حلال ست بر هر حال خواه بسبب آدمی باشد یا بسبب آب یا بلا سبب مرده باشد ومؤید او ست حدیث ابن عمر
قال احل لنا میتتان ودمان فاما المیتتان فالحوت والجراد واما الدمان فالکبد والطحال واین را احمد
وابن ماجه وشافعی ودارقطنی وبیهقی روایت کرده اند ومعلل ست بوقف وقیل موقوف اصح ست ولکن آنرا طرق ست
که بعضش مقوی بعض باشد بآنکه چنین موقوف را حکم رفع ست چه قول صحابی احل لنا همچو رفع بسوی رسول خدا ست زیرا که
تحلیل جز از وی صلعم نباشد ومؤید او ست حدیث ابی شریح از اصحاب نبوی نزد دارقطنی مرفوعاً بلفظ ان الله تعالی
ذبح ما فی البحر لبنی آدم وبخاری ذکرش از ابی شریح موقوفا کرده ووقف در همچو احکام حکم رفع ست لما قدمنا
ومؤید جمیع ست حدیث حوت مسمی بعنبره که صحابه آنرا خوردند وذکرش بآنحضرت کردند پس فرمود کلوا رزقا
اخرجه الله سبحانه لکم اطعمونا ان کان وسوال نکرد که موتش بکدام سبب بود وترک استفصال در مقام احتمال

نازل بمنزلهٔ عموم در مقال است پس بمجموع این ادله متقرر شد که میتهٔ بحر حلال است بهر سبب که باشد و حدیث جابر بلفظ
ما القاه البحر او جزر عنه فکلوه وما مات فیه فطفی فلا تاکلوه که نزد ابوداود ست مرفوعا از روایت یحیی بن
سلیم از جابر صالح تخصیص این عمومات نیست زیرا که معلل ست بضعف حفظ یحیی بن سلیم و هم معلل بوقف ست و هو الصواب
و استیفاء کلام حفاظ برین حدیث در شرح منتقی کرده و از بعض صحابه معارض این موقوف بر جابر مروی گشته چنانکه بخاری
از ابی بکر صدیق رضی الله عنه روایت کرده که وی گفته الطافی حلال و هم از ابن عباس آورده که وی در تفسیر آیه گفته
طعامه میتته و اما از غیر بحری در غیر حرمین پس منجمله اش یکی اصطیاد بکلاب معلمه ست و احادیث کثیره صحیحه بجوازش
آمده از انجمله حدیث ابی ثعلبه خشنی ست در صحیحین و غیرهما بلفظ وما صدت بکلبك المعلم فذکرت اسم الله علیه
فکل وما صدت بکلبك غیر المعلم فادرکت ذکاته فکل و در همین معنی ست حدیث عدی بن حاتم در صحیحین و غیرهما
و اما صید بازی پس دال ست بران حدیث احمد و ابی داود و بیهقی از حدیث عدی بن حاتم ان رسول الله صلعم قال
ما علمت من کلب او باز ثم ارسلته و ذکرت اسم الله علیه فکل ما امسك علیك و این معلل ست بتفرد
مجالد بن سعید بذکر باز بیهقی گفته و خالفه الحفاظ انتهی و لکن غیر مخفی ست که مجالد از رجال مسلم و اهل سنن ست و آنکه
بعض شراح ذکر کرده اند که ترمذی اخراجش از طریق اخری کرده ست پس بی اصل محض ست بلکه از طریق همین مجالد
اخراجش کرده و گفته هذا حدیث لا نعرفه الا من حدیث مجالد عن الشعبی انتهی حاصل آنکه او تعالی در کتاب
عزیز ما علمتم من الجوارح فرموده پس بر هرچه بودنش از جوارح صادق آید صیدش حلال باشد و چون بازی منجمله جوارح ست
جز آیه کریمه محتاج بدیگر استدلال نباشد و مراد بمکلبین معلمین اصطیاد اند و فقط کلاب مراد نیست بلکه مذهب جمهور علماء
حل صید جمیع جوارح ست و اشتراط تعلیم مجمع علیه ست چنانکه ابن رشد حکایتش در نهایه کرده بلکه خود حل صید معلم برکت همین
تعلیم و تعلم ست و اما آنکه قتل بخرق باشد نه بصدم پس دال ست بران حدیث عدی بن حاتم در صحیحین و غیرهما که انه صلی الله
علیه وسلم قال له اذا رمیت بالمعراض فخرق فکله وان اصاب بعرضه فلا تاکله و لکن در صید کلاب معلمه
انچه دال ست بر آنکه مجرد امساکش ذکاة باشد وارد شده چنانکه در حدیث عدی مذکور در صحیحین و غیرهماست بلفظ فان
امسك علیك فادرکته حیا فاذبحه وان ادرکته قد قتل و لم یاکل منه فکله فان اخذ الکلب ذکوة
و بالجمله شرط کرد آنحضرت صلعم در احادیث صید کلب مگر تعلیم و تسمیه و عدم اکل او ازان و ذکر اشتراط قتل بخرق یا تحریم
مقتول کلب بصدم نفرموده و ترک استفصال در مقام احتمال نازل میشود بمنزلهٔ عموم در مقال چنانکه در اصول متقرر شده
و لفظ امساک و قتل صادق ست بر انچه بصدم باشد چنانکه صادق ست بر انچه بخرق بوده و اما آنکه مرسلش مسلم مسمی باشد

پس در احادیث صحیحه تصریح بارسال آمده بلفظ اذا ارسلت کلبک المعلم ولا بدست ازین ارسال ورنه کلب صائد لنفسه خواهد بود نه لصاحبه وهکذا اشتراط تسمیه مصرح ست در احادیث صحیحه منها بلفظ اذا ارسلت کلبک فاذکر اسم الله واما اشتراط اسلام پس دلیلی که بدان قیام حجت میتواند شد بران قائم نشده ولکن اگر تسمیه نکرد عدم حل صید بس باین حیثیت خواهد بود چنانکه در باب الذبح بیاید وا ینقدر معتبر وکافی ست که اصابت جارح مرسل یا سهم مرمی بدان صید بداند لحوق فوری شرط نیست ودر صحیح ست بلفظ اذا رمیت بسهمک فغاب عنک فادرکته فکل مالم ینتن وفی لفظ فی الصحیح ایضا کله الا ان تجده فی ماء ودر احادیث مجرد خرق آمده وآن بغیر ذی الحد حاصل نشود وخارج نمیگردد ازان مگر انچه مقتول ست بصدم که آن وقیذ ست چنانکه معراض رسیده بعرض ومنجمله انچه بدان حلت صید باشد از آلات این بنادیق ست که رمی آن بنار کنند ودران رصاص اندازند چه اثر رصاص خرق زائد بر خرق سهم ورمح وسیف ست بهم میدهد وبنادیق را درین کار علو فائق بر هر آله ست وباین طور ظاهر میشود که اگر ریشی یا نحو آن را فوق رماد دقیق یا تراب دقیق نهاده ودران رماد شی یسیر از بیخ آن ریش غرز نمایند وباز آنرا به تیغ آبدار یا نحو آن از آلات بزنند هرگز آنچیز را قطع نکند وبرحال خویش ماند بخلاف این بنادیق که اگر آنرا سر نمایند بر دلیس بندوق را قاتل بصدم گردانیدن نه موافق عقل ست ونه مطابق شرع زیرا که از اکل مرمی بالبندقه نهی آمده نه از اکل مرمی بالبندوق چنانکه در حدیث عدی بن حاتم ست نزد احمد بلفظ ولا تاکل من البندقة الا ما ذکیت ومراد به بندقه درینجا چیزی ست که متخذ از طین باشد وبدان رمی کنند بعد از خشک شدن ودر صحیح بخاری ست قال ابن عمر فی المقتولة بالبندقة تلک الموقوذة وکرهه سالم والقاسم ومجاهد وابراهیم وعطا والحسن وهکذا صید خذف منهی عنه ست بحدیث عبد الله بن مغفل در صحیحین ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن الخذف وقال انها لا تصید صیدا ولا تنکی عدوا ولکنها تکسر السن وتفقأ العین ومثل اوست انچه که مقتول ست برمی حجارهٔ غیر محدده وچون خرق نکند وقیذهٔ غیر حلال باشد واگر بشگافد حلال باشد وهر که اطلاق تسمیه کرد وصید را معین نمود چنانکه یکی رمی قطیعی از نخجیر کند وتسمیه گوید برانچه سهمش بوی برسد پس این صید حلال ست ومشارکت کافر غیر مضر ست در صید زیرا که دلیلی بر تحریم صید کافر قائم نیست اگر از وی تسمیه واقع شده وحصر در ملت بن وقتی مستقیم ست که صید را مقتول جارح یابد ونداند که جارح مرسلش کشته ست یا غیر آن وهمچنین نزد شک دران تیرش بوی رسیده یا سهم غیر او واگر شک دران ست که ممسک صید بر صائد ست یا جارح امساکش بر نفس خود کرده پس اصل عدم امساک او از برای خویش ست بعد از تعلیم وارسال وتسمیه بران کما تقدم وهکذا نزد شک در انکه ازان خورده یا نه که اصل درینجا

عدم اکل ابست واگر یقین باکل وی ازان صید حاصل گردد پس صیدش حلال نبود زیراکه در حدیث متقدم اشتراط عدم اکل جارح از صید از انحضرت صلعم گذشته وآنکه در حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده آمده ان اعرابیا یقال له ابو ثعلبة قال یارسول الله ان لي کلابا مکلبة فافتني في صیدها فقال کل ما امسك علیك وان اکل منه واین نزد ابوداؤد ست پس اینحدیث معارض ما ثبت فی الصحیح نمی تواند شد ولاسیما بعد تعلیل نبوی بآنکه انما امسکه علی نفسه وگفته اند جمع میان این احادیث بدین طور ست که نهی محمول باشد بر کشته سگ ومانند آن چون آنرا بگذارد باز بیاید وازان بخورد واین جمع بیوجه ست بلکه خود حدیث صلاحیت معارضهٔ احادیث ثابته در صحیحین ندارد ولاسیما بعد ازانکه مشتمل بوده ست بر نهی از اکل چنانکه در حدیث عدی بن حاتم در صحیحین وغیرهما ست بلفظ الا ان یاکل الکلب فلا تاکل وتذکیه حي واجب ست بحدیث عدی نزد شیخین وغیرهما بلفظ فان امسك علیك فادرکته حیا فاذبحه که این دال ست بر وجوب تذکیه صیدی که زنده دریافته شد

باب الذبح

اشتراط اسلام در ذابح بی دلیل محض ست بلکه اگر کافری ذبح کند ونام خدای عز وجل ذکر نماید واین ذبح از برای غیر خدا تعالی نباشد ودران نهر دم وفری اوداج بود پس در ادله انچه دال باشد بر تحریم این ذبیحه واقعه برین صفت موجود نیست وهرکه زعم کند که کافر خارج ست ازان ادله بعد ازانکه ذبح از برای خدا کرده وبران نام مبارکش برده پس بروی دلیل ست آری ذبیحه کافر که از برای غیر خدا کرده حرام ست واگرچه از دست مسلم چرا نباشد وهمچنین اگر ذبح بدون ذکر نام خدا نموده چه اهمال تسمیه از وی همچو اهمال التسمیه از مسلم ست حدیث ذبحها جمیعا الله عز وجل وچون این معنی معلوم شد لائح گشت که دلیل بر کسی ست که قائل ست باشتراط اسلام ذابح نه بر کسیکه قائل بعدم اشتراط ست پس حاجتی بسوی استدلال بر عدم اشتراط بانچه دران دلالت بر مطلوب نیست نبود همچو احتجاج بقوله صلی الله علیه وسلم لحدیفه عن ذبائح المنافقین زیراکه آنحضرت با منافقان در همه احکام معامله مسلمین میکرد عملا بما اظهروه من الاسلام وجریا علی الظاهر وآنکه حکایت اجماع بر عدم حل ذبیحه کافر ذکر میکنند این دعوی مسلم نیست وبر تقدیریکه وجهی از صحت داشته باشد لابد ست از حمل آن بر ذبیحه کافری که ذبح از برای غیر خدا کرده یا نام او نبرده واما ذبیحه اهل ذمه پس قرآن کریم دال ست بر حل آن طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وهرکه گفته طعام متناول لحم نیست وهمی در بحث تقصیر کرده ودر کتب لغت وادلهٔ شرعیه که مصرح ست باکل آنحضرت ذبائح اهل کتاب را نظر نکرده چنانکه

از شاة مطبوخه یهود که دران سم آمیخته بود بخورد و قصه مشهور تر ازان ست که حاجت تنبیه بران باشد و نیست مستند
از برای قول بتحریم ذبائح اهل کتاب مگر مجرد شکوک و اوهام که غیر راسخ القدم در علم شرع بدان مبتلا میگردد و میتوان گفت که
گاهی ذبح لغیر الله یا بغیر تسمیه میکنند یا بر غیر صفت مشروعه در ذبح ذبح مینمایند زیرا که اگر چیزی ازینها بصحت رسد سخن در
ذبیحهٔ او همچو سخن در ذبیحهٔ مسلمان باشد چون بر یکی ازین وجوه واقع شود و نیست نزاع مگر در مجرد بودن کفر ذمی مانع از
بودن او شرط معتبر و انچه دال باشد بر اشتراط فری اوداج در مرفوعی ثابت نشده مگر حدیث ابن عباس و ابی هریره که نزد
ابوداود ست قالا نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن شریطة الشیطان وهی التی تذبح فتقطع الجلد
ولا تفری الاوداج و در سندش عمرو بن عبد الله صنعانی ست و غیر واحد از حفاظ در وی تکلم کرده اند و تفسیر مدرج ست
چنانکه خود ابوداود در سنن بدان تصریح کرده و لکن در کتب لغت انچه موافق این تفسیر باشد ثابت شده پس صحیح خواهد بود
و لکن ثابت نیست مگر در صحت حدیث و قیام حجت بدان و در صحیحین و غیرهما از حدیث رافع بن خدیج آمده انه صلی الله علیه وسلم
قال ما انهر الدم و ذکر اسم الله تعالی علیه فکلوا ما لم یکن سنا او ظفرا و این دال ست بر حصول تذکیه شرعیه بانهار
دم پس حلال باشد اگرچه بریدن اوداج حاصل نشود و احمد و اهل سنن از حدیث ابی العشراء عن ابیه روایت کرده اند قال
قلت یا رسول الله اما تکون الذکوة الا من اللبة والحلق قال لو طعنت فی فخذها لاجزأک ترمذی گفته
حدیث غریب لا نعرفه الا من حدیث حماد بن سلمة ولا نعرف لابی العشراء عن ابیه غیر هذا الحدیث
و خطابی گفته این حدیث را تضعیف کرده اند ازان جهت که رواتش مجهول اند و معلوم نمیشود که پدر ابو العشراء کیست و جز
حماد بن سلمه کسی از وی روایت نکرده و ابن حجر در تلخیص گفته منفرد ست حماد بروایت از وی یعنی ابو العشراء علی الصحیح
وهو لا یعرف حاله انتهی گویم حماد بن سلمه امام ست تفردش مادام که در مرویش مانعی از قبول نبود مضر نیست حالانکه دارقطنی
از حدیث ابو هریره روایت کرده قال بعث رسول الله صلی الله علیه وسلم بدیل بن ورقاء الخزاعی علی جمل اورق یصیح
فی فجاج منی الا ان الزکوة فی الحلق واللبة و در اسنادش سعید بن سلام عطار ست احمد گفته کذاب حاصل آنکه حدیث صحیح
دال ست بر آنکه معتبر انهار دم ست و طعنی که در حلق و لبه کرد تا آنکه خون ازان روان شد گو همه رگها بریده نگشت این ذبح
صحیح ست و ذبیحه حلال و مؤید اوست حدیث عدی بن حاتم نزد احمد و ابوداود و نسائی و ابن ماجه قلت یا رسول الله
انا نصیب الصید فلا نجد سکینا الا الظرار و شقة العصا فقال صلی الله علیه وسلم امر الدم بما شئت واذکر اسم الله
تعالی و این را حاکم و ابن حبان نیز روایت کرده اند و مدارش بر سماک بن حرب از مری بن قطری از عدی ست و قد اخرج
[illegible] الطبرانی والبزار عن ابن عمر باسناد صحیح و معلوم ست که شقهٔ عصا فری همه اوداج نمیکند و هکذا انچه مروی ست

از قصهٔ مردی که لقمه را در گلو دید و آنچه بدان نحرش بکند نیافت و تدی گرفت و در لبه اش بخلانید تا آنکه خونش بریخت آنحضرت را خبرش کرد امر باکل آن فرمود و این در سنن ابو داود و نسائی ست و باین تقریر شناخته شد که وجهی از برای اشتراط فری اوداج که بدان حجت آید نیست و صحیح ست تذکیه بحدیده یا حجر یا شقه عصا یا بانچه نهر دم باشد کائنا ما کان مادام که سن یا ظفر نبود و آنچه در احادیث صحیحه از ترتیب جواز اکل بر انهار دم و ذکر اسم الله تعالی گذشته مفید آنست که تسمیه شرط ست ذبیحه بدون ذکر نام خدا حلال نیست ولکن چیزی وارد شده که دلالت دارد بر آنکه چون بر آکل ملتبس گردد که نام خدا بر ذبیحه مذکور شده یا نه پس خودش بران تسمیه گوید و بخورد چنانکه در بخاری وغیره از حدیث عائشه آمده ان قوما قالوا یا رسول الله ان قوما یاتوننا باللحم لا ندری اذکر اسم الله تعالی علیه ام لا فقال سموا علیه انتم وکلوا قال وکانوا حدیثی عهد بالکفر و این را دلالت بین ست بر آنکه نزد التباس بر آکل که تسمیه از ذابح واقع شده یا نشده اکتفا بتسمیه از وی میرود نزد آکل حاصل آنکه تسمیه فرض ست بر ذابح و اعادهٔ آن نزد آکل فرض ست بر متردد و نیست در نحو حدیثها آنچه دال بود بر آنکه تسمیه سنت ست فقط چنانکه جماعتی بآن قائل ست و نیست در ادله دلالت بر آنکه نسیان مسقط این فریضهٔ تسمیه ست مگر احادیث عامهٔ وارده برفع خطا و نسیان و گذشت که آنحضرت صلعم از خدای عزوجل حکایت کرده که وی تعالی نزد دعا بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا قد فعلت گفت و این ثابت ست در صحیح و اقل تسمیه آنست که بسم الله گوید تقدیمش غیر مضر ست اگر پیش از ان در وقتی باشد که منافی معقول بودنش از برای ذبح نبود و تحریک اسیر برای ذبیحه شدید المرض بنا بر علم بحیات اوست ورنه تسمیه بر مرده افتد و بر ندب استقبال دلیلی از کتاب و سنت و قیاس نیست و آنکه قیاسش بر ضحیه کرده اند صحیح نباشد زیرا که خود بر اصل کدام دلیل موجود نیست تا صالح قیاس فرع بران باشد بلکه نزاع دران کائن ست نیز نزاع در فرع و ندب حکمی از احکام شرع ست اثباتش جز بدلیلی که بدان حجت آید جائز نیست و تذکیه سبع مغنی نباشد زیرا که خدا و رسول بدان اذن نداده و نیست سبع درینجا از جوارح معلمه مرسله للصید تا امساکش تذکیه بود و لهذا حق تعالی گفته وما اکل السبع الا ما ذکیتم و این دلیل قرآنی محتاج استدلال بغیر خود نیست بر فرض آنکه مانع محتاج بسوی دلیل بود حالانکه چنین نیست بلکه قیامش بمقام منع کافی ست و دلیل بر مدعی تذکیه بحلاله سبع ست و حدیث ذکاة الجنین ذکاة امه را احمد و اهل سنن و دارقطنی روایت کرده اند و ابن حبان تصحیحش گفته پس تضعیف عبد الحق بآنکه در اسنادش مجالد ست مدفوع باشد بآنکه وی در طریق ابو داود و ترمذی نیست و نیز احمد اخراجش بطریق غیر او کرده و دران ضعیفی نبوده ست و همراه ابن حبان بتصحیحش ابن دقیق العید و بتحسینش ترمذی نموده و از طریق غیر او از جماعه از صحابه آمده منهم علی و ابن مسعود و ابو ایوب و البراء و ابن عمر و ابن عباس و کعب بن مالک رضی الله عنهم و در شرح منتقی تخریجین این احادیث را ازین صحابه ذکر کرده پس حدیث فی نفسه صحیح ست

فلیف کہ از حدیث سبعہ از صحابہ غیر ابی سعید آمدہ وہر گفتہ کہ زکاۃ امہ منصوب ست بنزع خافض وتقدیر کذکاۃ
امہ ست پس با آنکہ خلاف روایت ست نیز خلاف درایت ہست زیرا کہ شارع ارادہ تعریف ذکاۃ ما فی بطنہا کردہ
وارادہ تذکیہ اش ہمچو تذکیہ مادرش نموده زیرا کہ دران چندان فائدہ نیست با آنکہ در سوال سائلی از انحضرت صلعم انچہ
مفید معنی مراد باشد آمدہ چہ لفظ حدیث نزد احمد وابو داؤد این ست قال قلنا یا رسول اللہ ننحر الناقۃ ونذبح
البقرۃ والشاۃ وفی بطنہا الجنین انلقیہ ام ناکل فقال کلوہ ان شئتم فان ذکاتہ ذکاۃ امہ وظاہرست
کہ پرسیدن ایشان نہ از کیفیت تذکیہ بود بلکہ سوال از حل اکل یا تحریم اکل بود نزد یافتن بچہ در شکم پس دفع در وجہ سنت
بانچہ مسمن ومغنی از جوع نیست خروج از انصاف ست واما انچہ ذبح آن متعذر شود پس سنت صحیحہ بدان آمدہ چنانکہ در
صحیحین وغیرہما ست از حدیث رافع بن خدیج قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فند بعیر من
ابل القوم ولم یکن معہم خیل فرماہ رجل بسہم فحبسہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لہذہ
البہائم اوابد کاوابد الوحش فما فعل منہا ہذا فافعلوا بہ ہکذا وظاہر این حدیث آنست کہ اگر باین میمیرد
حلال باشد ومحتاج تذکیہ نبود وباین رفتہ اند جمہور ومالک ولیث وسعید بن المسیب وربیعہ گفتہ حلال نیست اکل متوحش
مگر بتذکیہ در حلق یا لبہ وحدیث رد ست بر ایشان ونیز قولہ صلعم لو طعنت فی فخذہا لاجزاک رد میکند بر ایشان

باب الاضحیہ

در مشروعیتش خلافی نیست بلکہ اضحیہ قربت عظیمہ وسنت موکدہ ست وجمہور بآن رفتہ اند کہ واجب نیست ابن حزم گفتہ
لا یصح عن احد من الصحابۃ انہا واجبۃ وصح انہا غیر واجبۃ عن الجمہور ولا خلاف فی کونہا من
شرائع الدین انتہی واقل بآن رفتہ اند کہ واجب ست واستدلال کردہ اند بحدیث ابی ہریرہ کہ نزد احمد وابن ماجہ
آمدہ مرفوعا بلفظ من وجد سعۃ فلم یضح فلا یقربن مصلانا وصححہ الحاکم ابن حجر در فتح الباری گفتہ
رجالہ ثقات لکن اختلف فی رفعہ ووقفہ والموقوف اشبہ بالصواب قالہ الطحاوی وغیرہ
ووجہ استدلال این ست کہ چون صاحب گنجایش را از نزدیک شدن بمصلی نہی کرد نزد عدم تضحیہ پس دلالت کرد بر آنکہ
وی ترک واجب نمود گویا در نزدیک شدنش بنماز عید با وجود ترک این واجب فائدہ نیست ونیز استدلال کردہ اند
بحدیث جندب بن سفیان بجلی کہ در صحیحین وغیرہما ست انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من کان ذبح قبل ان یصلی
فلیذبح مکانہا اخری ومن لم یکن ذبح حتی صلینا فلیذبح باسم اللہ تعالی وبانچہ در صحیح مسلم وغیرہ ست

از حدیث جابر ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم صلی بهم یوم النحر بالمدینة فتقدم رجال فنحروا وظنوا ان
النبی صلی الله علیه وسلم قد نحر فامر النبی صلی الله علیه وسلم من کان نحر قبله ان یعید وان ینحر اخر ولا ینحروا حتی
ینحر النبی ودر حدیث انس ست در صحیحین وغیرهما قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم النحر من کان ذبح قبل
الصلوة فلیعد واوامر ظاهر اند در وجوب لاسیما همراه امر باعاده وجمهور جواب داده اند بآنکه این اوامر مصروفست
از معنی حقیقی خود که وجوب باشد بانچه در دیگر احادیث آمده که امر کرده شد آنحضرت بتضحیه وامتش بدان مامور نگشته واین
تضحیه بر جناب وی فریضه بود وامت را تطوع ست ولکن چیزی ازین احادیث بصحت نرسیده ودر اسانید آن بعضی ست
که در اسفل مراتب ضعف ست وهکذا صحیح نیست قول بصرف احادیث اوامر از معنی حقیقیش بآنکه رسول خدا تضحیه از امت
خویش کرده ودر حدیث دیگر ضحی عن محمد وآل محمد آمده زیرا که تضحیه نبوی قائم مقام تضحیه از انهاست وحق تعالی او را
باین مزیت خاص فرموده ومؤید وجوب ست حدیث مخنف بن سلیم نزد احمد وابوداود وابن ماجه وترمذی وحسنه انه صلعم
قال بعرفات یا ایها الناس علی اهل کل بیت اضحیة فی کل عام وعتیرة ونسخ عتیره مستلزم نسخ اضحیه نیست واز انچه
دال ست بر وجوب قوله عز وجل ست فصل لربک وانحر اگر مراد نحر حقیقی باشد که نحر اضحیه ست نه اگر مراد وضع ید بر
نحر بود چنانکه در روایتی آمده وازینجا شناخته باشی که حق قول اولین ست که اضحیه واجب ست ولکن این وجوب مقید بسعت ست
وهر که سعت ندارد بروی اضحیه نیست واحادیث صحیحه ثابته در صحیحین وغیرهما بلفظ ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم امر
ان یشترك فی الهدی فی الابل کل سبعة فی بدنة دال ست بر شرکت ولکن حمل این ادله بر هدی ممکن ست واضحیه نظیر
باشد بانچه در حدیث ابن عباس آمده قال کنا مع النبی صلی الله علیه وسلم فی سفر فحضر الاضحی فاشترکنا فی البقرة
عن سبعة والبعیر عن عشرة اخرجه احمد والنسائی والترمذی وحسنه وابن ماجة وشاهد اوست حدیث
رافع بن خدیج در صحیحین انه صلی الله علیه وسلم قسم فعدل عشرا من الغنم ببعیر واما شاة پس اجزاء جذع ازان
مطلقا ومقیدا هر دو آمده مطلق قول وی صلعم ست نعم الاضحیة الجذع من الضأن اخرجه احمد والترمذی
من حدیث ابی هریرة وقوله صلی الله علیه وسلم خیر الاضحیة الکبش الاقرن واین نزد ابوداود وابن ماجه وحاکم
وبیهقی ست از حدیث عباده بن صامت وهم ترمذی اخراجش کرده ونحو آن ابن ماجه از حدیث ابی امامه روایت نموده
وابوداود از حدیث ام بلال بنت هلال از پدرش آورده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال یجوز الجذع من الضأن
اضحیة ودر صحیحین وغیرهما از حدیث عقبه بن عامر آمده ان النبی صلی الله علیه وسلم امر بالتضحیة بالجذع من الضأن
ودرین باب حدیثها ست واما مقید [illegible] حدیث ابی ایوب انصاری ست که ان رسول الله صلعم [illegible]

الضحايا فيكم على عهد رسول الله صلعم فقال كان الرجل في عهد النبي صلعم يضحي بالشاة عنه وعن اهل بيته الحديث اخرجه فى الموطا وابن ماجة والترمذي وصححه وہمچو حدیث ابی شریحه قال حملنی اهلی على الجفاء بعد ما علمت من السنة كان اهل البيت يضحون بالشاة والشاتين والآن يبخلنا جيرانا اخرجه ابن ماجة باسناد صحیح و دال ست بر ان احادیث وارده درین معنی و جمیع احادیث مطلقه و مقیده دلالت دارند بر آنکه اقل چیزیکه مجزی در اضحیه ست جذع از ضان ست و آن مجزی ست از اہل بیت چنانکه مجزی ست از احد آن یک کس را و ترمذی در سنن حکایت کرده که ان الشاة تجزي عن اهل البيت قال والعمل على هذا عند بعض اهل العلم وهو قول احمد واسحق واحتجا بحديث ان النبي صلعم ضحى بكبش فقال هذا عمن لم يضح من امتي وقال بعض اهل العلم لاتجزى الشاة الا عن نفس واحدة وهو قول عبد الله بن المبارك وغيره من اهل العلم انتهى و ازین کلام ترمذی عدم صحت زعم نووی و ابن رشد و مهدی در بحر زخار که شاة را اجزا از سه کس مجزی نگویند شناخته آمد و حق آنست که یک گوسفند از تمام مردم خانه مجزی و بسند ست اگرچه صد کس چرا نباشد و اضحیه و حشی از آنحضرت ثابت نشده و نه امت را تضحیه بدان جائز داشته و اینقدر در اجزا اہلی کافی ست و جذع از ضان فصاعدا ثابت ست با دله متقدمه و آنکه در حدیث عقبه بن عامر در صحیحین و غیرہما آمده که ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاه غنما فقسمها على صحابته ضحايا فبقي عتود فذكره للنبي صلعم فقال ضح به انت و عتود از ولد معز آنست که بروی حول آمده و یکسال گذشته پس جوابش آنست که بیهقی باسناد صحیح اخراج این حدیث باین لفظ کرده که انه قال له صلعم ضح به ولا رخصة لاحد فيها بعدك و از غیر آن مگر ثنی فصاعدا در صحیح مسلم و غیره از حدیث جابر وارد شده قال قال رسول الله صلعم لا تذبحوا الا مسنة الا ان يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضان پس اجزا جذع را مقید کرد بآنکه از ضان باشد و برین ست دال احادیث متقدمه پس از غیرش جز مسن که عبارت از ثنی ست مجزی نبود و دور غیر مجزی از شارع دلیل آمده پس عمل بدان درخور باشد ومن ذلك ما اخرجه احمد واهل السنن وصححه الترمذي والنووي واخرجه ايضا ابن حبان والحاكم والبيهقي من حديث البراء بن عازب قال قال رسول الله صلعم اربع لا تجوز في الاضاحي العوراء البين عورها والمريضة البين مرضها والعرجاء البين ضلعها والكسيري التي لا تنقي و احمد و اهل سنن از حدیث علی بن ابی طالب روایت کرده اند قال نهى رسول الله صلعم ان يضحي باعضب القرن والاذن و ترمذی این را صحیح گفته و احمد و ابو داود و بخاری در تاریخ و حاکم از حدیث عتبه بن عبد سلمی آورده اند انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المصفرة والمستاصلة والبخقاء والمشيعة والكسراء فالمصفرة التي

یستاصل اذنها حتی یبد وصماخها والمستاصلة التی ذهب قرنها من اصله والبخفاء التی ینحف عینها والمشیعة التی لا تتبع الغنم عجفا وضعفا والکسری التی لا تنقی و در حدیث مرتضوی ست امرنا رسول الله صلی الله علیه وسلم ان نستشرف العین والاذن وان لا نضحی بمقابلة ومدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء وا این احمد واهل سنن روایت کرده اند و ترمذی صحیح گفته واخرجه البزار وابن حبان والحاکم والبیهقی ایضا عنه کرم الله وجهه و بالجمله وجود این عیوب در اضحیه مانع اجزا است و در حدیث ابی سعید نزد احمد وابن ماجه و بیهقی آمده قال اشتریت کبشا اضحی به فعدی الذئب فاخذ الالیة فسألت النبی صلی الله علیه وسلم فقال ضح به و در سندش جابر جعفی ست و وی سخت ضعیف ست وهم دران محمد بن قرظه ست و وی مجهول ست پس در خور قیام حجت نبود و مسلوب الالیة جائز و مجزی نباشد و لکن شناسا کرده ایم بآنکه اقتصار درین عیوب بر ما ورد عن الشارع می باید چه اصل همان ست که شارع تضحیه بدان جائز داشته و خارج نمی شود ازان مگر همان که باستثنایش پرداخته **فصل** احادیث صحیحه ثابته در صحیحین یا در احدهما و در غیرهما قاضی ست بآنکه وقت اضحیه بعد از نماز عید ست و در بعض آن تقیید بنماز امام آمده چنانکه در حدیث جندب بن سفیان بجلی در صحیحین و غیرهما بلفظ ومن لم یکن ذبح حتی صلینا فلیذبح باسم الله تعالی وارد شده و در بعض احادیثش بلفظ انه صلی الله علیه وسلم امر من نحر قبل ان ینحر ان یعید اخر آمده واین در صحیح مسلم وغیره ست پس نماز مقید ست بودنش نماز امام ونحر مقید بنحر نبی علیه السلام پس نحر نباشد مگر بعد از نماز امام ونحران وهر که پیش از نمازش ذبح کرد مجزی نشد و بروی اعاده آن واجب ست چنانکه در حدیث انس ست در صحیحین وغیرهما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم النحر من کان ذبح قبل الصلوة فلیعده در لفظی از بخاری درین حدیث چنین آمده من ذبح قبل الصلوة فانما یذبح لنفسه ومن ذبح بعد الصلوة فقد تم نسکه واصاب سنة المرسلین و نیست فرق درین احادیث میان کسیکه نماز لازم اوست و میان کسیکه لازم او نیست فلا ذبح قبل صلوة العید واما آخر وقت ذبح پس در حدیث جابر بن مطعم ست مرفوعا قال کل ایام التشریق ذبح اخرجه احمد وابن حبان فی صحیحه والبیهقی وله طرق و یویده الحدیث الصحیح فی النهی عن ادخار لحوم الاضاحی فوق ثلاث و هر که زعم کرد که ذبح مجزی نیست مگر روز نحر یا مجزی ست بعد از ایام تشریق پس اینحدیث و تقویات او رادست بروی و وجه رد آنست که آنحضرت صلی الله علیه وسلم را بیان کرده که ایام تشریق همه روزهای ذبح ست و هر که زعم کند که غیر آن وقت ذبح ست بروی دلیل ست و لا دلیل ینتهض للقول به و مراد این ذبح خاص ست که اضحیه مجزیه باشد پس این دعوی که مجزی ست از اضحیه در غیر آن مقبول نیست و درین مسئله پنج مذهب ست که شوکانی استیفای آن کرده و در شرح منتقی بایضاح ادلاش پرداخته و باب اضحیه غیر باب هدی ست قیاس یکی بر دیگری

صحیح نیست و دال ست بر اختلاف با بین حدیث وارد در ضحایا بلفظ کلوا وادخروا واتجروا و در بارهٔ هدی آمده که چون هدی از موت هدی بترسد نحرش کند و خودش نخورد و نه احدی از اهل رفقت او بخورند چنانکه در صحیح مسلم وغیره از حدیث ابی قبیصه آمده و احمد و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجه از حدیث ناجیه خزاعی که صاحب نبی بود صلعم آورده اند قال قلت کیف اصنع بما عطب من البدن قال انحره واغمس نعله فی دمه واضرب صفحته وخل بین الناس وبینه فلیاکلوه ترمذی گفته حسن صحیح والعمل علی هذا عند اهل العلم فی هذا التطوع الی آخر کلامه فی سننه و نحو آن مالک و موطا از هشام بن عروه عن ابیه روایت نموده و در منع بیع هدی از ابن عمر آمده قال اهدی عمر نجیبا فاعطی بها ثلثمائة دینار فاتی النبی صلی الله علیه وسلم فقال یا رسول الله انی اهدیت نجیبا فاعطیت بها ثلثمائة دینار فابیعها واشتری بثمنها بدنا قال لا انحرها ایاها **فالحاصل** انه ان صح قیاس الاضحیة علی الهدی فذاک والا فالاصل عدم ثبوت شیٔ من هذه الاحکام و ادله متقدمه دال است بر وجوب اضحیه و هر که اضحیه خرید و تلف شد یا معیب گردید بنا خطاب بر وی شود در ضمن و فا بانچه واجب ست بر وی اگر قائل ست بوجوب و در ضمن و فا بانچه سنت باشد اگر معتقد سنیت ست و مجرد تلف یا تعیب مسقط اضحیه بودن و مسوغ عدم ابدال تالف یا معیب آمدن محتاج دلیل ست و چه قسم صحیح میتواند شد حالانکه آنحضرت میفرماید من ذبح قبل الصلوة فلیذبح مکانها اخری و هر که نحر پیش از نحرش کرد او را امر باعادهٔ نحر دیگر فرمود و گفت من کان ذبح قبل الصلوة فلیعد و این احادیث ثابته در صحیحین بیشتر گذشت و مندوب ست تولیت ذبح بنفس خود بانیوجه که آنحضرت بدست شریف خویش ذبح اضحیه میکرد چنانکه احادیث صحیحه بدان وارد ست پس هر که ارادهٔ قیام بحق این قربت متواتره و شریعت ظاهره کند او را باید که همچنان بجا آرد که رسول خدا صلعم کرده ست و مانعی از شرع و عقل از استنابت نیامده ست و منع از آن بمجرد قاعدهٔ فقهیه که اصلش شناخته نمی شود خوب نیست و استدلال بر منع بنحر نبوی هدی خود را بدست خود مدفوع ست بانکه این حدیث بخصوصه دال بر جواز استنابت ست چه آنحضرت علی مرتضی را در ذبح بعض نائب خود گرفت چنانکه ظاهر و مشهور و ثابت در صحیح ست فهو حجة علی المستدل به لا له و اما فعل آن در جبانه پس در احادیث آمده که اضحیه را در جبانه ذبح میکرد و اقتدا بفعل نبوی مندوب ست زیرا که انچه دال باشد بر آنکه این فعل خاص بحضرتش بود وارد نشده و نه انچه دال باشد بر آنکه همین عزیمت ست بر امت نیامده پس مندوب باشد و در ذبح در جبانه فائده هاست از انجمله آنست که فقرا بدانند و تصدقش بکنند و بر وی وارد گردند و لاسیما در حق امام تا مردم ذبح اضحیه اش بدانند و ضحایای خود را ذبح کنند و این ضحایا مجزی باشد زیرا که گذشته که آنحضرت امر کرد نحر کننده را پیش از نحر خود باعادهٔ نحر و هرچه آنحضرت را

ثابت شده بعد از وی است را ثابت باشد واما آنکه مندوب ست که اضحیه کبش موجواقرن املح باشد پس وجهش
آنست که در حدیث ابی هریره نزد ابن ماجه آمده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان اذا اراد ان یضحی
اشتری کبشین عظیمین سمینین اقرنین املحین موجوئین فذبح احدهما عن امته لمن شهد بالتوحید
وشهد له بالبلاغ وذبح الاخر عن محمد واله و این حدیث هرچند در اسنادش عیسی بن عبد الرحمن بن فروه ضعیفست
لکن مثلش از حدیث عایشه نزد احمد وحاکم وبیهقی آمده و در اسنادش ابن عقیل ست و در وی مقال خفیف ست و نحو آن احمد
باسناد حسن از حدیث ابی رافع آورده ولفظ کان اذا اراد ان یضحی که در حدیث اول ست دلالت دارد بر آنکه غالب
احوالش اینچنین بود چنانکه لفظ کان مفید اوست وباین حکم ندب ثابت میشود ومخالفتش در بعض احوال منافی آن نیست چنانکه
در حدیث ابی سعید ست قال ضحی رسول الله صلی الله علیه وسلم بکبش اقرن فحیل اخرجه اهل السنن وصححه
الترمذي وابن حبان وهو علی شرط مسلم اگر گویند که ندبیت اضحیه بکبش دال ست بر آنکه افضل از تضحیه بابل و
بقر ست باآنکه معلوم ست که انتفاع در تضحیه بناقه وبقره اکثر واوفر ست از برای اهل بیت وفقراء ولهذا ده گوسفند را
برابر ده یا هفت شتر گردانیده گویم ملازمت آنحضرت صلعم بتضحیه کبش یا کبشین باوجود اهل در عصر شریف وکثرت شتران
دران زمان دال بر افضلیت کبش در اضحیه ست هرچند از وجه دیگر مفضول باشد واما انتفاع بدان وتصدق نمودن آن
پس وجهش آنست که آنحضرت فرموده کلوا وادخروا وائتجروا ودر لفظی بجای ائتجروا تصدقوا آمده واین در صحیحین
وغیرهما ست وصحابه را امر کرد که سه روز ذخیره سازند باز تصدق نمایند بباقی پس این امر منسوخ شد وبیان کرد که قصر
ایشان بر سه روز بنا بر دافه بود که محاویج عرب را دفت کرد ومعنی لفظ ائتجروا طلب اجر ست بصدقه چنانکه در روایت
دیگر بلفظ تصدقوا آمده ودرین باب حدیثها ست ومکروه ست بیع اضحیه زیرا که این بیع نه اکل ست ونه ادخار ونه
ائتجار ونیز خلاف مفاد اضحیه ست از معنی تقرب واگر قیاس ضحایا بر هدایا صحیح باشد پس نهی از عطاء چیزی از هدایا بجازر
ثابت شده پس بیع ضحایا که ملحق بهدایا ست چه قسم جائز میتواند شد ولکن در صحت این قیاس سخن ست

فصل

جمهور را مذهب آنست که عقیقه سنت ست واهل ظاهر وحسن بصری بسوی وجوبش رفته اند دلیل قائلین وجوب آنست
که درین باب امرها وارد شده مثل حدیث مع الغلام عقیقة فاهریقوا عنه دما واميطوا عنه الاذي اخرجه
البخاري وغيره من حديث سلمان بن عامر الضبي وازانجمله حدیث سمره ست نزد احمد واهل سنن وصححه الترمذي
والحاکم وعبد الحق قال قال رسول الله صلعم کل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه ويسمى فيه
ويحلق راسه ورهن بودن غلام بعقیقه افاده وجوب میکند واینحدیث اگرچه از روایت حسن از سمره ست

وحسن از وی نشنیده ولکن حفاظ همچو بخاری وغیره ذکر کرده اند که اینحدیث را بخصوصه حسن از سمره سماعت دارد
فلا علة فیه وجمهور گویند احادیث مشتمله بر افادهٔ وجوب مصروف از معنی حقیقی ست لقوله صلعم من احب منکم ان ینسك
عن ولده فلیفعل عن الغلام شاتان مکافئتان وعن الجاریة شاة اخرجه احمد وابو داود والنسائي
من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وحدیثش خارج نمیشود از درجهٔ حسن اگرچه در روایتش عن ابیه عن جده
مقال ست واز ابو حنیفه رح مروی ست که عقیقه سنت نیست واحادیث رادّ ست بروی وکراهت نبوی از نام عقیقه
دال بر کراهت مسمی نیست چنانکه در حدیث عمرو بن شعیب آمده قال لا احب العقوق وچون پرسیدند که اگر یکی را ولد شود
چه کند فرمود من احب ان ینسك الحدیث ومحمد بن حسن زعم کرده که عقیقه رسم جاهلیت بود اسلام منسوخش کرده و
این مدفوع ست بنا بر ثبوتش در اسلام بانچه بدان حجت قائم ست ودر حدیث دلیل ست بر آنکه عقیقه از غلام دو گوسفند
واز جاریه یک گوسفند ست چنانکه در حدیث عمرو بن شعیب گذشته وچنانکه در حدیث عایشه ست نزد احمد وترمذی وصححه
قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الغلام شاتان مکافأتان وعن الجاریة شاة واخرجه ایضا
ابن حبان والبیهقي ومثله ما اخرجه احمد والنسائي والترمذي وابن حبان والحاکم والدارقطني والبیهقي وصححه
الترمذي من حدیث ام کرز الکعبیة انها سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن العقیقة فقال نعم عن
الغلام شاتان وعن الانثی واحدة وحدیث متقدم سلیمان بن عامر ضبی منافی این نیست چه قبول احادیث مشتمله بر
زیادت متعین ست وهکذا حدیث ابن عباس که نزد ابو داود ست از انحضرت صلعم بلفظ عق عن الحسن والحسین کبشا
کبشا منافات ندارد بآن زیرا که زیادت مرجح ست باآنکه در روایت نسائی درینحدیث لفظ کبشین کبشین آمده
حاصل آنکه عقیقه سنتی از سنن اسلام ست تمام نمیشود وفا باین سنت مگر بذبح دو شاة از پسر ویک شاة از دختر واما توابع
این نسک از اماطت اذی از راس وذبح روز هفتم وتسمیه دران پس احادیث بدان وارد شده اما طت اذی در حدیث
سلیمان بن عامر آمده ست ومابقی در حدیث متقدم سمره گذشته ودر حدیث بریده اسلمی ست کنا فی الجاهلیة اذا ولد
لاحدنا غلام ذبح شاة ولطخ راسه بدمها فلما جاء الله بالاسلام کنا نذبح شاة ونحلق راسه ونلطخه
بالزعفران واین نزد احمد وابو داود ونسائی ست واسنادش صحیح ست لکن در تلخیص نوشته که فیه نظر فان في
اسناده علي بن الحسین بن واقد وفیه مقال ودر قطنی از حدیث عایشه نزد ابن حبان وابن السکن وصححاه چنین آمده
فامرهم النبي صلی الله علیه وسلم ان یجعلوا مکان الدم خلوقا پس توابع عقیقه همین چیزها ست که احادیث
بران مشتمل ست وانچه در بسیاری از کتب فروع خرافاتی که عقول آنرا بر نمی تابد واقع شده چیزی نیست ومنجمله تو العبش

یکی تصدق بسیم ست بوزن موی سر صبی چنانکه در حدیث ابی رافع نزد احمد و بیهقی مرفوعا آمده و در سندش ابن عقیل ست
و در وی مقال ست و شاهد او ست حدیث جعفر بن محمد عن ابیه عن جده نزد مالک و ابی داود در مراسیل و بیهقی ان
فاطمة وزنت شعر الحسن والحسين وزينب وام كلثوم عليهم السلام فتصدقت بوزنه فضة

فصل

در وجوب ختان اختلاف ست لکن ثبوت مشروعیتش درین ملت اسلامیه روشن تر از آفتاب عالمتاب ست تا اسلام آمده از اندم تا اینندم هرگز کسی نشنیده باشد که مسلمانی از مسلمانان ختان را ترک داده باشد یا در ترک آن رخصت کرده یا بحصول مزید الم تعلل نموده لاسیما بیچارهٔ اطفال و صبیان که قلم تکلیف برایشان جاری نیست و نه در عداد مخاطبین بامور شرعیه اند هیچگاه ازین شعار سنت آثار معاف نمانده تا آنکه همچو این شعار علامت و دثار تمییز مسلم از کفار نزد اختلاط یکدیگر گردیده پس قول بوجوبش حق ست و اشتغال بکلامی که دران وارد شده و قدح در بعض طرقش اشتغال بما لا یسمن ولا یغنی من جوع ست چه ثبوتش معلوم هر که و مه ست بروجهی که غبار شک و شبهه را تا دامنش راه نیست بلکه مقطوع و متیقن ست و همواره اهل اسلام بدان امر میکردند و اسلام آرنده را امر فرمودند که ختنه کند و درین قدر کفایت ست مستغنیه از مزید ست و خود انبیاء علیهم السلام آنرا بجا آورده اند چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث ابی هریره ثابت شده که آنحضرت فرموده اختتن ابراهيم خليل الرحمن بعد ما اتت عليه ثمانون سنة و در جاهلیت هم بروجهی ثابت شده که احدی انکارش نمی تواند کرد و اسلام بتقریرش آمده و استدلال بحدیث الختان سنة في الرجال مكرمة في النساء غیر صحیح ست چه لفظ سنت شامل امر ثابت از سنت نبویه ست اعم از آنکه واجب باشد یا مسنون یا مندوب با آنکه در اسناد این حدیث کسی ست که حجت بدو قائم نمیشود و معهذا مضطرب ست باضطراب شدید چنانکه در شرح منتقی ذکر کرده و عدم انتهاض ادله بر وجوب بیان نموده ولکن صواب همان ست که درینجا گفته و بایجابش در سیل جرار رفته

باب الاطعمة والاشربة

هر ذی ناب از درندگان و هر ذی مخلب از پرندگان حرام ست ناب بمعنی دندان ست و مخلب بمعنی چنگال سنت صحیحه ثابته از طریق جماعه از صحابه همچنین آمده و نیست خلاف دران و در قیام حجت بدان و خارج نمیشود ازین عموم شامل مگر آنچه دلیل صالح بر قیام حجت تخصیص کند هر که خاص مقبول آرد فبها و نعمت و بر بنای عام بر خاص واجب شود و هر که نیارد محجوج ست باین عموم و محکمش و اپس ست بروی و منجمله آنچه منتهض ست از برای تخصیص عموم هر ذی ناب از سبع

حدیث عبد الرحمن بن عبد الله بن ابی عمار ست بلفظ قلت لجابر الضبع اصید هی قال نعم قلت اکلها قال نعم
قلت اقاله رسول الله صلی الله علیه وسلم قال نعم و این را شافعی و احمد و اهل سنن و بیهقی روایت کرده اند و بخاری و ترمذی
و ابن حبان و ابن خزیمه صحیح گفته اند و آنکه ابن عبد البر اعلالش بعبد الرحمن مذکور کرده وهم ست زیرا که وی ثقه مشهورست
هیچ کس از حفاظ تضعیفش کرده و احدی در وی تکلم ننموده و همچنین وجهی از برای اعلالش بارسال نیست و با کدام شیء معتد به
معارض نگشته و آنکه در حدیث خزیمه بن جزء نزد ترمذی آمده قال سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الضبع
فقال او یاکل الضبع احد و فی روایة و من یاکل الضبع پس صالح تعارض نباشد زیرا که در سندش عبد الکریم بن
امیه ست و ضعفش متفق علیه و راوی از وی اسمعیل بن مسلم ست و وی نیز ضعیف ست با آنکه این هم گفته اند که ضبع را
ناب نباشد و جمیع اسنان او یک استخوان ست همچو صفیحه نعل فرس کذا قال ابن رسلان فی شرح السنن و اگر گیرند که دندان
دارد پس حدیث جابر مخصص او از هر ذی ناب باشد و دلیلی بر تحریم خیل یعنی اسپ نیامده و اصل حل ست لعموم قوله
عز و جل قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه و مستند در حل اکلش انچه ببعض آن قیام حجت باشد وارد
شده تا بجمیع آن چه رسد در صحیحین و غیرهما ست از حدیث جابر ان النبی صلی الله علیه وسلم اذن فی لحوم الخیل و فیهما
و فی غیرهما من حدیث اسماء بنت ابی بکر قالت ذبحنا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فرسا و نحن بالمدینة
فاکلناه و در لفظی از احمد آمده فاکلناه نحن و اهل بیته و صحابه اجماع کرده اند بر حل خیل و احدی از ایشان دران مخالفت
نکرده و جاهلیت گوشت اسپ میخورد و اسلام آمد و آنرا مقرر داشت و آنکه قول بکراهتش از ابن عباس مروی ست بوجه صحیح
از وی رضی الله عنه ثابت نشده و قائل اند بکراهت آن حاکم بن عتیبه و مالک و بعض حنفیه و حق حل ست بلا کراهت و اراده
راهوست بر ایشان و استدلال بر تحریمش بکریمه والخیل والبغال والحمیر لترکبوها ساقط است زیرا که امتنان بنعمتی از نعم
بر عباد در خلق حیوانات منافی دیگر نعم نیست و این بر تقدیر عدم ورود ادله داله بر حل ست فکیف که ادله متعدده وارد
شده و بعض آن کافی ست و اگر فقط نظر بر ادله قرآنیه کنیم تا هم آیه قل لا اجد فیما اوحی الی و آیه هو الذی خلق لکم
ما فی الارض جمیعا بعموم خود دال اند بر حل و مجرد امتنان بنعمة رکوب مانع تخصیص این عمومات نیست چه میان
امتنان و تحریم ملازمت نباشد و نیز آیه لترکبوها مکی ست بالاتفاق و تحلیل خیل بعد از هجرت بوده پس اگر فرض کنیم که
دران دلالت ست چنانکه زعم کرده اند منسوخ باشد بادله تحلیل و اما بغال یعنی خچر پس مذهب جمهور تحریم او ست و
لابد ست از مخصص آن از عموم قوله تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما و احمد و ترمذی باسناد لا باس به از حدیث
جابر روایت کرده اند که گفت حرم رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم خیبر لحوم الحمر الانسیة و لحوم البغال

واحمد از حدیث خالد بن ولید آورده که آنحضرت ص امر بندا کرد ودران فرمود حرام علیکم لحوم الحمر الاهلیة و
خیلها وبغالها واین را ابو داوٗد هم از حدیثش باین لفظ آورده ست نهانا رسول الله صلی الله علیه وسلم
عن البغال والحمر ولم ینهنا عن الخیل واخرجه ایضا ابن حبان فی صحیحه واین احادیث چنانکه دال ست بر تحریم لحوم
بغال همچنان دال ست بر تحریم لحوم حمر اهلیه وانسیه واحادیث ثابته در تحریمش متواتر ست منها حدیث جابر وابن عمر وابن
عباس وانس والبراء بن عازب وسلمة بن الاکوع وابی ثعلبة الخشنی وعبد الله بن ابی اوفی واین نیز در صحیح بخاری ست
از حدیث زاهر اسلمی وهم در ترمذی ست از حدیث ابی هریره وعرباض بن ساریه ونیز نزد ابی داود ونسائی ست
از حدیث خالد بن ولید وعمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ونزد ابو داوٗد وبیهقی ست از حدیث مقدام بن معدیکرب پس
قائل حل آن مخالف متواتر از رسول خداست صلعم وقول جابر بن زید که ابن عباس ابا از تحریمش کرد وکریمه قل لا اجد
فیما اوحی الی محرما فرو خواند پس جابر را میتوان گفت که این ابا از خبر ابن عباس یا این اخبار ثابته از رسول خدا صلعم
چیست وخود وی از رواة احادیث مذکوره ست وحجت در روایت اوست نه در رای وی رضی الله عنه واگر بدستش
کدام روایت هم می بود بر مطاولت این جبال رسیده نمی استاد واگر سنت متواتره صالح تخصیص آیه مذکوره نباشد بهیچ شی
از سنت استدلال صحیح نشود زیرا که قطعا معلوم ست که متواتر از سنت در ارفع درجات واعلی رتب ست وهرچه مستلزم
باطل مجمع علی بطلانه باشد آن بالاجماع باطل ست وآنکه ابو داوٗد از غالب بن ابجر روایت کرده که وی گفته اصابتنا
سنة فلم یکن فی مالی ما اطعم اهلی الا سمان حمر فاتیت النبی صلی الله علیه وسلم فقلت انک حرمت
لحوم الحمر الاهلیة وقد اصابتنا سنة قال اطعم اهلک من سمین حمرک فانما حرمتها لاجل جوال القریة
پس حجت باین روایت غیر قائم ست چه در سندش ضعف ودر متنش شذوذ ست واین بر تقدیر عدم معارض اوست
فکیف که مخالف سنت متواتره ست آری قید اهلیه وانسیه در احادیث متقدمه مفید خروج حمر وحشیه باشد ولهذا بر حلش
اجماع ثابت شده وصحابه صیدش کرده خورده اند وآنحضرت خورده وامر واضح تر ازان ست که حاجت تنبیه بران باشد واما
آنچه از بری خون ندارد پس شناخته که قرآن دال ست بر اصالت حل وخارج نمیشود ازان مگر همان که دلیل صحیح دال باشد
بر تحریم آن واستدلال بر تحریم اکل بآنکه فلان حیوان مامور بقتل ست یا از قتلش نهی آمده محتاج باستدلال دیگر ست و آن
این ست که امر بقتل یا نهی از قتل مقتضی تحریم مامور بقتل یا منهی عن القتل ست وبران دلیل نیست واما استدلال بر
تحریم مستخبث نفس بقوله تعالی کلوا من الطیبات وبقوله عز وجل کلوا من الطیبات ما رزقناکم پس غایتش
امر ست باکل با اطاب بدون تعرض بمنع از اکل ما لم یطب که مستخبث باشد مگر بر منقول که امر بشی نهی ست از ضد او

و آن در ینجا بعید ست ولکن چون قوله تعالی یحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث را بدان ضم نمایند و در هرچه مردار افتاد و بدبو شد آن مستخبث ست و هرچه خود ش حرام ست بعض او نیز حرام ست بلکه همه اجزا او و همه انچه از و منفصل شود و گذشت که دو خون و دو مردار مخصص اند از عموم تحریم میتة و جمله حیوانات بحر داخل اند زیر کریمه قل لا اجد الخ و زیر انچه در معنی اوست و بقوله تعالی احل لکم صید البحر و قوله صلعم هو الطهور ماؤه و الحل میتته مخصص شده و اصل در هر حیوان بحری حل ست مگر هرچه را دلیل خارج ازین اصل کرده یا از عموم ادله بر آورده یا مستخبث ست و بر مضطر غیر باغی و غیر عادی اثم نیست در اکل میتة و مجرد حصول ضرورت اکل مسوغ اکل ست و اگر خشیت تلف باشد اکل بقدر کفایت جائز ست و اقتصار بر مجرد سد رمق لازم نیست و حکم غیر میتة از محرمات حکم میتة ست از برای مضطر چه تحریمش زیاده بر تحریم میتة نیست و لهذا در کتاب عزیز بلفظ الا ما اضطررتم الیه استثنا واقع شده ولکن انچه می بایست تقدیم میتة ماکول ست بر غیر ماکول چه استخباث نفس از برای میتة ماکول کمتر از استخباث اوست از برای میتة غیر ماکول و این ست معنی قول اهل علم و یقدم الاخف فالاخف و از اکل لحم جلاله نهی آمده چنانکه احمد و ابو داود و ابن ماجه و ترمذی و حسنه روایت کرده اند بلفظ نهی رسول الله صلی الله علیه و سلم عن اکل الجلالة و البانها و در حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست نهی رسول الله صلی الله علیه و سلم عن لحوم الحمر الاهلیة و عن الجلالة عن رکوبها و اکل لحومها اخرجه احمد و ابو داود و النسائی و الحاکم و الدارقطنی و درین باب ست نزد ابو هریره یعنی زنهی از جلاله ابن حجر گفته اسنادش قوی ست و هم نهی از شرب البانش در حدیث ابن عباس نزد ابی داود و ترمذی و نسائی و ابن حبان و حاکم و بیهقی آمده و ترمذی و ابن دقیق العید تصحیحش گفته اند و ظاهر این احادیث تحریم ست چه حقیقت نهی است پس ذبحش پیش از حبس جائز نباشد اگر کرد اکلش حرام بود و شمیدن مغصوبه حرام ست و اگر رائحه آن در هوا فائح شده تا محل شم غیر قاصد رسید حرام نباشد و تکلیف بدان تکلیف بمالایطاق ست و وی نفس مغصوب را شم نکرده بلکه رائحه اش تا بوی بتموج هوا و ایصال بعض اجزایش بعض رسیده و وجه کراهت اکل تراب آنست که مضر بدن و موذی بسوی تلف ست چنانکه هر آکل نوعی از انواع تراب را معلوم ست بوجدان و حفظ نفس واجب ست و حق تعالی فرموده و لا تقتلوا انفسکم و در سنت ثابت شده که قاتل نفس خود مخلد فی النار ست و نیست فرق میان سبب و سبب و این دلالت دارد بر تحریم اکل تراب و انکار مجرد کراهت بنا بر عدم صحت ادله وارده در نهی از تراب ضیق عطن بیش نیست و بر کراهت طحال آثاری از علم نباشد بلکه قول بدان مدفوع ست بسنت ثابته احل لنا میتتان و دمان الکبد و الطحال و السمک و الجراد تا آنکه بعض اهل علم ادعای اجماع کرده اند بر عدم کراهت ولکن درین دعوی بحکایت ترمذی از بعض اهل علم قول

بکراهت قادح ست و اما ضب پس احادیث ثابته در صحیح دال ست بر حلتش کما في قوله صلی الله علیه وسلم کلوه
فانه حلال ولکن لیس من طعامي وکما في صحیح مسلم وغیره وکما في الصحیحین وغیرهما عن خالد بن الولید انه
قال للنبي صلی الله علیه وسلم احرام الضب یا رسول الله قال لا ولکن لم یکن بارض قومي فاجدني اعافه
قال خالد فاجتررته فاکلته ورسول الله صلعم ینظر واین دلیل ظاهرست برآنکه سوسمار حلال ست وآنحضرت
ترک اکلش نفرموده مگر بهمین وجه که در ارض قوم او ماکول نبوده و بمثل اینمعنی کراهت شرعی ثابت نمیشود ودر مسلم وغیره از
حدیث عمر بن خطاب آمده که ان رسول الله صلی الله علیه وسلم لم یحرمه وآنکه در حدیث ابی سعید نزد مسلم وغیره
آمده ان اعرابیا اتی النبي صلی الله علیه وسلم فقال اني في غائط مضبة وانه عامة طعام اهلي فلم یجبه
فقلنا عاوده فعاوده فلم یجبه ثلاثا ثم ناداه رسول الله صلی الله علیه وسلم في الثالثة فقال یا اعرابي
ان الله تعالی لعن او غضب علی سبط من بني اسرائیل فمسخهم دواب یدبون في الارض ولا ادري
لعل هذا منها فلم اکلها ولا انهی عنها پس محمول ست برآنکه این قول را پیش از علم بآنکه حق تعالی ممسوخ را نسل نگرداند
ارشاد فرموده کما في صحیح مسلم وغیره واین تردد را آنحضرت در بودنش از ممسوخات علت کراهت گردانیدن صحیح نیست
زیراکه تبیینش بقول خود انه لا نسل للممسوخ فرموده وآنچه در نهی از اکل ضب مروی ست ائمه حفاظ تضعیفش کرده اند
پس صالح حجیت نبوده واین بر فرض انفرادش از معارض ست فکیف که معارض بوده ست بآنچه روشن تر از مهر جهانتاب ست
ودعوی ابن حجر که اسنادش حسن ست صالح رد چیزیکه حفاظ بدان از علل قادحه اعلالش کرده اند نیست واگر گیریم که حسن ست
تاهم متنهض از برای معارضه چیزی از ادله حل نمیتواند شد نووی گفته اجمع المسلمون علی ان الضب حلال لیس
بمکروه الا ما حکی عن اصحاب ابي حنیفة رح من کراهته والا ما حکاه القاضي عیاض عن قوم انهم قالوا
هو حرام وما اظنه یصح عن احد فان صح عن احد فمحجوج بالنصوص واجماع من قبله انتهی واگر فرض کنیم که
چیزی دال بر کراهت آمده حملش برآنکه پیش از تبیین حال ضب که آن ممسوخ نیست متعین باشد فلیس في المقام ما یصلح
للاستدلال به علی الکراهة اصلا وقنفذ از حشرات ارض ست ابوداود از ملقام بن تلب عن ابیه روایت کرده
قال صحبت النبي صلی الله علیه وسلم فلم اسمع لحشرات الارض تحریما بیهقی گفته اسنادش غیر قوی ست واحمد
وابوداود از حدیث عیسی بن نمیلة الفزاري عن ابیه آورده قال کنت عند ابن عمر فسئل عن اکل القنفذ فتلی هذه
الآیة قل لا اجد فیما اوحي الي محرما الآیة فقال شیخ عنده سمعت ابا هریرة یقول ذکر عند النبي صلعم
فقال خبیثة من الخبائث فقال ابن عمر ان کان قاله رسول الله صلی الله علیه وسلم فهو کما قال خطابي گفته

ليس اسناده بذاك وبيهقي گفته اسنادش غير قوي ست وشيخي مجهول راوي او ست وابن حجر در بلوغ المرام گفته
اسنادش ضعيف ست وبرين تقدير حجت در تحريم قنفذ ونه در كراهت آن قائم ميتواند شد وعيسى بن نميله را
ابن حبان در ثقات ذكر كرده حاصل آنكه قول بكراهتش فقط غير صواب ست چه دليل بران اگر همين حديث عيسى
بن نميله ست پس دلالت بر تحريم دارد واگر دليل بران كدام چيز ديگر ست آن چيست واصل حل ست بدليل كتاب
عزيز چنانكه اشارت بدان گذشته ومؤيد اين اصالت ست حديث سلمان فارسي نزد ترمذي وابن ماجه بلفظ سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السمن والجبن والفراء فقال الحلال ما احل الله عز وجل والحرام
ما حرم الله تعالى في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفى لكم عنه واخرجه ايضا الحاكم في المستدرك
واخرج البزار وقال سنده صالح والحاكم وصححه من حديث ابي الدرداء رفعه بلفظ ما احل الله تعالى
في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله تعالى عافيته فان الله تعالى
لم يكن ينسى شيئا وتلى وما كان ربك نسيا ودارقطني از حديث ابي ثعلبه مرفوعاً روايت كرده ان الله فرض فرائض
فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها وما سكت عن اشياء الا رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها ودر
صحيحين وغيرهما از حديث سعد بن ابي وقاص آمده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اعظم المسلمين في المسلمين
جرما من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من اجل مسألته وهم در صحيحين ست از حديث ابي هريره مرفوعاً
ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه
واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ودرين باب احاديث شاهده ثبوت اصالت حل در هر شيء بسيار ست ما دام
كه ناقلي صحيح كه بدان حجت ميتواند استاد بنقلش ازان اصل ثابت نپرداز ده بر كراهت ارنب يعني خرگوش استدلال كرده اند
بحديث ابي هريره كه نزد احمد ونسائي اسنادي ست كه رجالش ثقات اند قال جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بارنب فلم ياكل وامر اصحابه ان ياكلوا ودرين حديث دلالت بر كراهت نيست چه مي تواند بود كه امساك آنحضرت بسببي
از اسباب باشد همچو عدم الف باكل آن يا عدم انبعاث شاهيه بسوي آن ومثل اين حديث ست در دلالت بر حل وعدم
كراهت آنچه احمد وابو داود ونسائي وترمذي وابن ماجه وابن حبان وحاكم از حديث محمد بن صفوان روايت كرده اند
كه انه صاد ارنبين فذبحهما بمروتين فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامره باكلهما وكذلك آنچه در صحيحين وغيرهما ثابت
از حديث انس قال انفجنا ارنبا بمر الظهران فسعى القوم فلغبوا وادركتها فاخذتها فاتيت بها ابا طلحة فذبحها
وبعث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بوركها وفخذها فقبله ودر لفظي آمده فاكله فقيل له اكله قال قبله

و در حدیث دیگرست نزد احمد و ابن حبان و حاکم و اہل سنن جز ابن ماجه انه صلی الله علیه وسلم امر باکلها ابن حجر در فتح گفته قول بحل اکل ارنب قول کافه علما ہست مگر انچه در کراہتش از عبد الله بن عمرو بن العاص از صحابه و از عکرمه از تابعین و از محمد بن ابی لیلی از فقہاء آمده و احتجاج کرده اند بحدیث خزیمه بن جزء قال قلت یا رسول الله ما تقول فی الارنب قال لا اکله ولا احرمه قلت ولم یا رسول الله قال نبئت انها تدمی ابن حجر گفته و سندش ضعیف ست و اگر بصحت رسد در وی دلالت بر کراہت نیست **فصل** در حدیث میمونه ست ان رسول الله صلی الله علیه وسلم سئل عن فارة وقعت فی سمن فماتت فقال القوها وما حولها وکلوا سمنکم اخرجه البخاری وغیره و در لفظی از حدیث نزد ابو داود و نسائی ست که انه صلعم سئل عن الفارة تقع فی السمن فقال ان کان جامدا فالقوها وما حولها وان کان مائعا فلا تقربوه و در حدیث تفرقه ست میان جامد و مائع و احمد و ابو داود از حدیث ابی ہریرہ روایت کرده اند سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن فارة وقعت فی سمن فماتت فقال ان کان جامدا فخذوها وما حولها ثم کلوا ما بقی وان کان مائعا فلا تقربوه پس حمل روایت اول میمونه بر سمن جامد متعین ست و روایت دیگر وحدیث ابی ہریره دال ست برآنکه قربانش اگر مائع باشد حلال نیست و ہمین ست معنی تحریم و انچه معارض این ہر دو حدیث بود و بدان حجت استد موجود نیست **فصل** مسکر ہر چند قلیل باشد حرام ست و تحریم خمر ثابت ست بکتاب و سنت و اجماع اول و آخر مسلمین و احدی دران مخالف نیست و از انحضرت صلعم در احادیث صحیحه بثبوت متواتر ثابت شده که فرمود کل مسکر خمر و کل خمر حرام و نیز ثابت شده که ما اسکر کثیره فقلیله حرام پس از مجموع ادله حاصل شد که ہر مسکر از ہر نوع که باشد خمر ست و تحریم خمر ثابت ست بضرورت دینیه و انچه بسیارش سکر آرد کمترش حرام باشد و نوعی از انواع مسکر قلیل باشد یا کثیر حلال نیست و نبیذ را دخل در کلام بر تحریم خمر نیست چه اتفاق کائن ست برآنکه چون ست کند حرام باشد و در ہر چه حلاوت افتد غیر مسکر ست و مسئله طویلة الذیول کثیرة النقول واسعة الاطراف رحبة الاکناف ست و در شرح منتقی ایضاح کلام دران کرده و در دلیل الطالب علی ارجح المطالب بسطش نموده ایم فمن احب الوقوف علی حقیقة الحال فلیرجع الیهما و اما شرب مسکر بنا بعطش متلف پس ضرورت را حکم اوست لاسیما دمیکه بحد خشیت تلف رسد و حق تعالی در کتاب عزیز انچه بر غیر مضطر حرام ساخته مضطر را مباح ساخته ست و باستثناء حالت اضطرار از برای مضطرین پرداخته و این حال مخالف دیگر احوال ست و ہمچنین مکره در تحریمش مرفوع الخطاب کما تقدم من الادلة و تداوی بنجس حرام ست حق تعالی تحریمش در جمیع احوال کرده و ہر که دعوی حلش در حالتی خاصه کند که آن حالت تداوی ست محتاج بسوی دلیل مخصص این عموم ست ورنه عموم ادله بر وی رد قول او و دافع دعوای اوست

وهکذا تلوث بنجس و ملابستش در جمیع احوال حرام ست و هر که مدعی جوازش در حالت تداوی باشد بروی دلیلیست که تخصیص این عموم کند ورنه سخنش بروی مردود باشد و بعد ازین تقریر دریافته باشی که مدعی جواز تداوی بحرام و نجس مطالب بدلیل ست نه مانع ازان بلکه مانع را مجرد قیامش بمقام منع مغنی اوست تا آنکه بدلیلی متزحزحش کند و بموجب قواعد مناظره مطالبه اش بهیچ چیز نمیرسد چه وی قائم بمقام منع و متمسک ست با دله عامه شامله محل نزاع و معهذا دلیل دال بر منع از تداوی بحرام وارد شده چنانکه ابو داؤد از حدیث ابی الدرداء آورده قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله تعالی انزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام و آنچه گفته اند که در سندش اسمعیل بن عیاش ضعیف ست پس ضعفش در روایت از حجازیین ست نه در روایتش از شامیین و درینجا روایت این حدیث از ثعلبه بن مسلم خثعمی کرده ست و وی شامی ثقه ست و مؤید اوست حدیث ابو هریره نزد احمد و مسلم و ترمذی و ابن ماجه بلفظ نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الدواء الخبيث و معلوم ست که بعض حرام خبیث ست و هر نجس خبیث ست و نزد مسلم و احمد و ابی داؤد و ترمذی بسند صحیح از حدیث وائل بن حجر آمده که ان طارق بن سوید سأل النبي صلی الله علیه وسلم عن الخمر فنهاه عنها فقال انما اصنعها للدواء فقال انه ليس بدواء ولكنه داء و نیست معارض این ادله اذن دادن آنحضرت صلعم عرنیین را بشرب ابوال ابل از برای تداوی زیرا که خلاف در نجس یا محرم بودن آن معروف ست و در مواطنش مقرر و بر تقدیر یکه نجس باشد یا محرم لائق آنست که بناء عام بر خاص کنند پس حدیث عرنیین مخصص این ادله عامه باشد و تمام کلام برین مسئله در کتاب دلیل الطالب کرده ایم و اما بیع آن پس در حدیث صحیح که در باب البیع گذشته وارد شده ان الله تعالی اذا حرم شيئا حرم ثمنه و هکذا انتفاع بدان زیرا که ملابست نجس جائز نیست بر هر حال پس لا بد ست که استهلاک را حمل کنند بر عدم مباشرت و تلوث ورنه حرام خواهد بود علی کل حال اگر گویند که آنحضرت صلعم اذن داده ست در انتفاع با هاب شاة میمونه که مردار شده بود و فرموده هلا انتفعتم باهابها گفتند یا رسول الله انها ميتة فرمود اليس في القرظ ما يطهرها یعنی الدبغ چنانکه در حدیث دیگر آمده ايما اهاب دبغ فقد طهر و این دلیل ست بر آنکه اهاب تر در سلخ از میته نجس بود و کذلک بعد از سلخ و معالجه بدبغ آن مباشرت نجس ست زیرا که طاهر نمیشود تا آنکه مدبوغ گردد و اینجا مباشرت و ملابست نجس هر دو واقع شده گوئیم این خاص بمثل این منفعت و جائز نیست نزدیک شدن بچیزی از نجس مگر آنچه شرع بدان اذن داده با آنکه در صحیح از آنحضرت صلعم ثابت شده که انما حرم من الميتة اكلها و این بصیغه حصر ست و سخن بر نجاست میته در کتاب الطهارة گذشته

فصل استعمال آنیه ذهب و فضه پس توان دانست که اصل حل ست چنانکه کریمه هو الذي خلق لكم ما في الارض

جمیعا و قوله عز و جل قل من حرم زینة الله التی اخرج لعباده من الطیبات من الرزق افاده آن میکند پس منقول نشود ازین اصل مدلول علیه بعموم کتاب عزیز مگر بهمان چیزیکه دلیل صحیحش خاص کند و دلیل درینجا خاص نکرده مگر اکل و شرب را در آوند های زر و سیم و تحلی بذهب را بر رجال پس واجب اقتصار برین ناقل و عدم قول ست بانچه دلیلی بران دلالت نمیکند بلکه خلاف دلیل دال ست و جز این کدام دلیل نیامده پس تحریم استعمالش علی العموم قول بلا دلیل و حرف بلا برهان جلی ست و ما کان ربك نسیا و اما آنیه مذهبه و مفضضه پس اگر بران باین تذهیب و تفضیض بودن نش اثر آنیه زر و سیم راست آید اکل و شرب دران حرام باشد و اگر آوند زر و سیمش گفتن صادق نیست چنانکه معلوم ست حرام نبود و غایت آنکه دهن خود بر موضع ذهب یا فضه ننهد و عجب ست از مجاوزت محل تخصیص بسوی ابعد مکان و شامل کردن آنیه جواهر بدان بلکه این مجاوزت عین تجری بر تحریم چیزی بر عباد ست که حق تعالی بدان اذن نداده و در قرآن کریم انما حرم ربی الفواحش را با قوله وان تقولوا علی الله مالا تعلمون قرین کرده و معهذا بر بندگان خود پوشیدن جواهر بحریه منت نهاده و فرموده تستخرجون منه حلیة تلبسونها و هرکه تقییدش بزنان کرده وی کلام خالق را بکلام مخلوق مقلد خویش متقید ساخته وهذه غفلة عظیمة لا ینجو منها الا من رزقه الله سبحانه الفهم الصحیح والانصاف الخالص و هکذا انچه دال باشد بر تحریم استعمال آلات حریر بر رجال فقط وارد نشده و انچه آمده در لبس حریر آمده و سخن بران در باب اللباس بیاید و هکذا تجمل بدان حلال ست آنرا حرام نساخته چنانکه استعمال ذهب و فضه در غیر اکل و شرب و تحلی بذهب حرام نموده فالکل حلال مطلق اباحه الذی خلقه لعباده ولا یسئل عما یفعل وهم یسئلون

باب الولیمه

لفظ ولیمه در لسان اهل شرع خاص بعرس ست متناول غیر آن نیست و ادله در بارهٔ ترغیب دران و امر بدان وارد شده و کذلک بمشروعیت اجابت آن آمده چنانکه در شرح منتقی ایضاحش کرده و هرکه زعم کند که غیر عرس را هم ولیمه گویند بروی دلیل ست و نیست تلازم میان مشروعیت ذبح و میان ولیمه گفتنش ورنه در انواع ضیافات و لائم گفتنش لازم آید زیراکه دران علی العموم ترغیب آمده و هکذا در ضحایا و هدایا لازم آید و آنرا وجهی نیست نه از شرع و نه از لغت پس عقیقه راکه دران ادله بمشروعیت آمده ولیمه نمیتوان گفت و نه این نسک زیرا احادیث مصرحه بترغیب در ولیمه اجابتش مندرج میتواند شد پس سائر انچه نامش ولیمه نهاده اند و شمارش بهفت یا نه رسانیده دلیلی بران نیامده و نه مشروعیت چیزی ازان بروجهی که صالح احتجاج باشد ثابت گشته و آنکه رسول خدا صلعم امر بصنع طعام از برای آل جعفر فرموده

آن ماتم بود نه ولیمه و ترح بود نه فرح و مصیبت بود نه مسرت و هکذا دلیلی بر مشروعیت حضور جز در عرس نیامده پس
دعوی جواز یا ندب حضور در نه یا هفت ولیمه و نحو آن مثل اعراس موتی و محافل مولد نبوی بنا بر باطل بر باطل ست
و مراد حضور مدعو ست نه غیر مدعو که آن تطفل ست و اما اشتراط عمومش از برای غنی و فقیر پس آنچه دال باشد بر تقیید قول
وی صلعم من دعی الی الولیمة فلیأتها باین شرط نیامده و نیست تلازم میان بودنش شر طعام و میان حضور آن زیرا که
این شریت کائنه در طعام جز این نیست که از طرف صاحب ولیمه آمده که توانگران را خوانده و گدایان را گذاشته اما
مدعو الیها پس باجابتش اتباع سنت کرده و تقیید بایام در ضیافت وارد شده نه خاص در ولیمه و حدیث ابی شریح خزاعی
مرفوعا بلفظ والضیافة ثلاثة ایام فما کان وراء ذلک فهو صدقة و لا یحل له ان یثوی عنده حتی یحرجه
در صحیحین و غیر هما در بارهٔ مهمان ست و آنکه خاص در ولیمه آمده که روز اول حق ست و روز دوم معروف و روز سوم
ریا و سمعه پس حجت بدان قائم نیست اگرچه او را طریقها ست لاسیما با معارضه اش با حدیث متقدم که صحیح ست و بر تسلیم
انتهاض حدیث جمع ممکن ست بآنکه روز سوم اگرچه از ایام ضیافت ست لکن گاه باشد که ریا و سمعه همراهش باشد پس اقتصار
بر دو روز اولی ست و گاه همراه آن نباشد پس ماهر سه روز اولی ست لقوله صلعم الضیافة ثلاثة ایام و ضیافتی که شارع
آنرا مشروع ساخته ولیمه باشد یا جز آن مراد بدان همان ضیافت ست که بر وجه شرع واقع و از معاصی الله خالی باشد و اگر
بر غیر صفت شرعیه ست خوردنش نه ضیافت ست و نه ولیمه که شارع بسوی آن ندب کرده و بر ترک اجابتش وعید عصیان
الهی و رسالت پناهی فرموده کما صح عنه صلی الله علیه وسلم و بعد از معرفت این معنی حاجتی بسوی استدلال بر
اشتراط عدم منکر در مشروعیت حضور و اجابت ست و لاسیما چون تبرع باستدلال بران مسمی و منعی از رجوع نباشد و ضیافت
محافل مولد غالبا مشتمل بر منکرات ست که شرع بدان وارد نشده پس حضورش بلا شک و شبه منهی عنه و متوعد علیه ست
و در اجابت دعوت عرس امر و وعید هر دو آمده و همه در صحیح ثابت ست اما امر فقوله صلی الله علیه وسلم اذا دعی
احدکم الی الولیمة فلیأتها و اما وعید پس وصف کردن آنحضرت ست غیر مجیب را بعصیان خدا و رسول و تقدیم اقرب
در جوار و اقرب در باب ثابت ست و در اقرب در نسب بالخصوص کدام دلیل نیامده و دعوی تقدیمش بر جار مخالف قوله
صلعم ست اذا اجتمع داعیان فاجب اقربهما الیک بابا فان اقربهما الیک جوارا و ان سبق احدهما
فاجب الذی سبق و استدلال بمثل قوله تعالی واولو الارحام بعضهم اولی ببعض معارض آن نیست زیرا که
بر تقدیر عموم این اولویت و تناولش لما نحن بصدده مخصص ست باین حدیث و حدیث صالح احتجاج ست و قد عرفت
ان دلالة العموم ظنیة و لاسیما اذا کان شمولها للمتنازع فیه بعیدا جدا کما هنا و مکروهات اکل و شرب

همان ست که برخلاف تعلیم شارع از آداب این هردو باشد و کراهت بعض این مکروهات خطری ست و آن منهی عنه شارع باشد همچو اکل بشمال که در صحیحین و غیرهما امر اکل بیمین آمده و در مسلم وغیره نهی از اکل بشمال ثابت شده حاصل آنکه آداب اکل و شرب چه واجب و مندوب وچه محظور و مادون آن در کراهت بالایضاح کلام بر هر دلیل وارد درین باب و بیان وجه دلالت آن وانچه از ان مستفاد میشود جز مؤلف مستقل بیان آنرا بر نمی تابد

بابُ اللباس

شک نیست که در تحریم قلیل و کثیر حلیه ذهب بر رجال ادله صحیحه ثابت شده واما حلیه فضه پس مانع محتاج دلیل است چه اصل حل ست و کریمه قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده و قوله تعالی هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً دال ست برین اصل با ثبوت اینمعنی که در سیف آنحضرت صلعم فضه بود و با قوله صلعم وعليكم بالفضة فالعبوا بها كيف شئتم و این استدلال که دران تشبیه بنساست مصادره بر مطلوب ست چه قائل بجواز میگوید که تحلی بفضه مختص بنسا نیست بلکه رجال و نساء دران برابراند و اگر استعمال هر واحد از هر دو نوع از برای نوعی خاص از حلیه فضه ست پس دران نوع خاص یکی مانا بدیگری نگردد نه در مطلق تحلی پس مردان را از تحلی سیف و منطقه و جز آن بفضه مانعی موجود نیست و اما حریر پس مافوق چار انگشت حلال نیست از انحضرت صلعم جواز اربع اصابع و منع زائد بر نیقدر بصحت رسیده و ادله داله بر منع مطلق لبس حریر روشن تر از مهر تابان ست کما في قوله صلى الله عليه وسلم لا ينبغي هذا للمومنين و قوله صلى الله عليه وسلم من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة و قوله صلى الله عليه وسلم انما يلبسه من لا خلاق له في الآخرة و احادیث بتصریح نهی وارد شده و بصریح تحریم آمده کما في حديث ان هذين حرام على ذكور امتي و حديث حرم لباس الحرير والذهب على ذكور امتي و اینمقام در شرح منتقی بر وجهی موضح ست که ناظر را دران حاجت بسوی غیر آن نمیشود فليرجع اليه حتى يقف على الحقيقة في خالصه و مشوبه و ما يباح منه وما لا يباح و درین باب میان شارح منتقی و شیخش عبد القادر کوکبانی بحث دراز گشته تا آنکه نوبت بتحریر هفت رسائل رسیده و حق عدم جواز لبس مشوب ست که درین روزگار مشروعش نامند چنانکه در هداية السائل الى ادلة المسائل بذکرش پرداخته ایم و پرده از روی حقیقتش برداشته و اما تشبع بعصفرت و حمرت پس نهی نیامده مگر از ثوب معصفر که مصبوغ بعصفر یعنی کسم باشد و صبغ عصفر نوعی خاص از احمر ست پس لبس آنحضرت صلعم حله حمرا را معارض آن نباشد بنابر امکان جمع بآنکه حله حمرا مصبوغ بغیر عصفر بود و آنکه ابن القیم در هدی تحقیق کرده که حله حمرا مخطط بود بخطوط

مسیح پس مخالف ظاهر ادله وارده در علة مذکوره ست و دلیلی بران جز اجتهاد وی رضی الله عنه قائم نیست وکیفیت که
در مطلق حرمت و صغرت انچه مقتضی تحریم باشد و در نوعی خاص ازان که مشبع باشد دلیلی وارد نشده فاعرف هذا و شوکانی
رح را دران رساله ست که بجواب سوال بعض اهل علم نگاشته و ارهاب عدو بقدر وسع و قدرت باشد و بشدت و
نکایت و سلاح معد از برای کفاح بود و لهذا حق تعالی فرموده واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخیل
ترهبون به عدو الله وعدوکم و از تظاهر بحلی و حلل کدام ارهاب در صدور اعداء حاصل میتواند شد که بنا برش
قول بجواز لبس محرم از برای او درست باشد بلکه این لباس ها ناربات الحجال ست و از عدا در رجال خارج و هیچ عاقل
نگوید که ملابس نساء مؤثر مهابت در سینهٔ احدی از بنی آدم ست وما احسن قول ابی العتاهیة فی معن بن زائدة

فما تصنع بالسیف   اذا لم یکن قتالا

فکسر حلیة السیف   وصغ من ذاک خلخالا

و درین شعر او را امر کرده بآنکه زیور مختص بمردان را از تیغ برکشد و بجایش حلیهٔ مختصه بزنان بگرداند و این بنا بر مشابهت
بزنان و مهانت آن نزد مردان گفته حاصل آنکه ترهیب بعدو مقصدی از مقاصد شرع ست و لکن نمی باشد مگر
بانچه ذکر رفت واما لبس آن بضرورت پس اگر این ضرورت تداوی ست پس در سنت مطهره انچه دال ست بر افضلیت
تفویض ثابت شده فلا ضرورة واگر گیریم که چیزی ازان صالح تداوی ست و بکار معالجه می آید تاهم از باب تداوی بحرام
خواهد بود و اگر این ضرورت لبس ثوب حریر یا ذهب یا نحو آن بنا بر مزید برد یا مخافت ضرر ست پس حق تعالی در کتاب عزیز
اکل میتة از برای ضرورت مسوغ ساخته وارشاد فرموده فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه وقال تعالی
الا ما اضطررتم الیه و در سنت صحیحه متفق علیها نهی از افتراش حریر و جلوس بران ثابت شده و این سنت هادم هر رای
مخالف خود و مبطل هر علت منصوبه در برابر خویش ست پس قول بجوازش در دفع در وجه دلیل صحیح باشد آری در جبر سن
یا انف اذن نبوی باتخاذ انف از ذهب برای کسیکه بینی او در حرب رفته بود در حدیث حسن وارد شده و جبر دندان
هیچو جبر بینی ست و گذشت که حلیهٔ فضه از برای آلات حرب و ضرب از سلاح و جز آن بحدیث العبوا بها کیف شئتم
ثابت ست و تحلی آن بذهب خواه در سیف بود یا درع یا نحو هما بسیار باشد یا کم حرام ست با دلهٔ وارده در منع ازان
و هر که دعوی جوازش کند بروی دلیل ست اگر ناهض شود فذاک ورنه واجب بقا ست بر تحریم زیراکه ادله اش ناقل از
اصل اول ست و هو الجواز و مقرر شده که خضاب یدین و رجلین و رنگین ساختن دست و پای کار زنان ست و هر که
از مردان تشبه بزنان میخواهد این کار بجای آرد کما هو معروف و از تشبه بنساء نهی و بران وعید آمده و اصلا درین باب

چیزی وارد نشده آری ادلهٔ صحیحه بخضب شیب آمده وانچه درین باب آمده دال بر تاکید مشروعیت ست کما فی الصحیحین وغیرهما
من حدیث ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الیهود والنصاری لا یصبغون فخالفوهم
واحمد واهل سنن از حدیث ابی ذر روایت کرده اند ان احسن ما غیرتم به هذا الشیب الحناء والکتم وصححه الترمذی
واحادیث درین باب بسیارست در هدایة السائل الی ادلة المسائل کلام بران کرده ایم واین سنت میان سلف تا انجا شهرت داشت
که در تراجم رجال در غالب احوال بذکرش می پرداختند ومی نوشتند انه کان یخضب او لا یخضب وحدیث لا تنتفوا الشیب
فانه نور المسلم که نزد احمد وابو داود ونسائی وترمذی وابن ماجه ست وترمذی وابن حبان تصحیحش گفته منافی مشروعیت خضب نیست
چه تعلیل منع از نتف بآنکه نورست دال بر عدم جواز خضب نیست زیرا که نورش بعد از خضب زائد بر نورش پیش از خضب
باشد **فصل** حرام ست بر مکلف نظر کردن بسوی اجنبیه وادلهٔ دال بران ثابت اند در کتاب وسنت حق تعالی فرماید
قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم الایة وبعده گفته قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهن وکلام متکلمین در تفسیر
این آیه از صحابه ومن بعدهم معروف ومنقول ست در کتب حدیث وتفسیر وازین باب ست انچه در کتاب عزیز درباره
حجاب وارد شده عموماً وخصوصاً ومن ذلک قوله تعالی ولا یبدین زینتهن الا ما ظهر منها وقوله تعالی والقواعد
من النساء الایة پس تخصیص زنان دال ست بر آنکه حکم ماعدای ایشان خلاف حکم ایشان ست چنانکه باید ومنها قوله تعالی
یدنین علیهن من جلابیبهن ومن ذلک قوله عز وجل ولیضربن بخمرهن علی جیوبهن در حدیث صحیح آمده
که چون این آیه فرود آمد عایشه گفت رحم الله تعالی نساء المهاجرات الاول لما انزل الله ولیضربن الخ شققن
مروطهن فاختمرن بها یعنی تغطیهٔ وجوه وما یتصل بها از ایشان واقع شد ومن ذلک قوله تعالی ولا یضربن
بارجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن ودرین آیات کریمات اعظم دلالت ست بر وجوب تستر بر زنان وتحریم نظر
بسوی ایشان واحادیث وارده در تحریم نظر بسیارست واز انجمله در تحذیر از نظرست وتنبیه بر سوء عاقبت وعظم
مفسده اش ودر تصریح بآنکه نظر اولی عفوست وثانی بر ناظر ونحو آن از انچه اینمقام گنجایش بسط آن ندارد وتحریم نظر کردن
زنان بمردان همچو تحریم دیدن مردان بسوی زنان ست زیرا که مامور اند بغض بصر چنانکه مردان مامور اند بدان وبنا بر
حدیث افعمیاوان انتما واستثنا بقوله تعالی الا ما ظهر منها در حکم مستثنی از عمومات کتاب وسنت ست وصحیح نیست
استدلال بر جواز بآنکه زن روی خود نزد آن گشاده دارد ومردان را دیدن زنان درانحال روا نیست بلکه مامور اند
بغض بصر وقصر نظر درینحال ودر غیر آن چنانکه بر مردان پوشیدن روی خود نزد مخالطت با زنان واجب نیست بلکه واجب
ندیدن زنان ست بسوی مردان زیرا که مامور بوده اند بغض ابصار فاعرف هذا ففیه ما یغنی عن الاستدلال

بما لا دلالة فيه على الجواز او عدمه وبما هو عن الدلالة على المطلوب في ابعد مكان و حكم قواعد در
کتاب عزیز آمده قال تعالی والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا فليس عليهن جناح ان يضعن
ثيابهن واجماع بوده ست برآنکه اینها را نهادن جامهای خود از اعدای وجه و یدین جائز نیست پس رفع جناح از اینها
زنان در وضع ثیابی ست که بر وجه و کفین باشد واین دلیل ست بر جواز نظر بسوی ایشان و هم دلیل ست برآنکه
نظر بسوی غیر قواعد حرام ست واین آیه منجمله آیات داله بر تحریم نظر بسوی اجنبیه ست و سنت ثابته بجواز نظر خاطب
بسوی مخطوبه آمده واما طبیب و شاهد و حاکم پس گفته اند که اجماع ست برین هر سه و معلوم نیست که این نقل چگونه ست پس
اگر بصحت رسد همچنان باشد ولکن ازین انظار ثلثه بجانب اجنبیه مندوحه ست مثلا این هر سه کس زنان دیگر را امر
کنند تا موضع حاجت را که دیدنش ضرورست بنگرند و پیش ایشان بیان نمایند و درین تدبیر غناست از دیدن خود
شان باوجود وقوف بر مقدار حاجت اگرچه کمتر از نگریستن خود شان باشد و طفل خود خارج از خطاب ست و در مثل
آن ایجاب متصور نه و عورت مغلظه از سره تا زیر رکبه ست واین عورت جنس با جنس باشد و ادله دلالت دارند بر تحریم
نظر از مرد بسوی عورت مرد و زن بسوی عورت زن و با اختلاف جنس تحریم نظر مطلقا گذشته و استثناء بطن و ظهر
از محرم و قول بعدم جواز نظرش وجهی از رای و روایت ندارد واما تعویل بر اجماع پس معلوم نیست که دعویش از کجاست
چه در نقل اجماعات تساهل بالغ از مفرمین حاصل شده و هر که مذاهب اهل علم را دوست گرفته در هرچه اتفاق اهل مذهب
یا اهل قطر خود می بیند گمان میکند که اجماع ست واین مفسده عظیم ست چه جمهور قائل بوده اند بحجیت اجماع واین ناقل
مجرد دعوی در امور عامة البلوی پیش می آرد و مجمع علیه بودنش نشان میدهد حالانکه از لزوم خطر عظیم بر عباد ابعد باین
نقل ذاهل ست واز نقلی که بر طریق تثبت و ورع و تحقیق باشد غافل تو اما اهل مذاهب اربعه پس حال ایشان آنست که
انچه میان اینها متفق علیه ست آنرا مجمع علیه میشمرند و لا سیما آنانکه عصر ایشان از اینها متاخرست همچو نووی و من فعل
کفعله با آنکه این نه اجماعی ست که علما در حجیت آن تکلم کرده اند و کیف که قرون مشهود لها بالخیر پیش از ظهور این مذاهب
بوده اند باز در عصر هر واحد از ائمه اربعه اکابر اهل علم ناهض باجتهاد چندان بوده اند که حصر شان دشوارست و هکذا بعد عصر
آنها تا این غایت آنقدر مجتهدین آمده اند که عد آنها درازی خواه ست و هر عارف منصف این معنی را نیکو میشناسد ولکن انصاف
عقبه کئود ست جز کسی که حق تعالی بروی فتح ابواب حق ابلج کرده و طریق باطل لجلج را از برای او بند ساخته و در آمدن
را درین باب سهل و آسان ساخته تجاوز ازین دره صعب نمیکند ورنه بیشتر مخلوق افتاده هوة هوی و اسیر دام آرا ست
واما استدلال بر جواز نظر نسا بسوی رجال بانچه در صحیح مرفوعا آمده که اذن لعایشة ان تنظر الی لعب الحبشة

فی المسجد پس جوابش آنست که میان دیدن بسوی وجوه حبشه و میان نگریستن لعب تلازم نیست چه لعب عبارتست از حرکات صادره از حبشه ست همچو تقلیب حراب درایدی و حرکت ابدان و مصیر باین سوی واجب ست بنابر ایجاب غض بصر بر زنان چنانکه کتاب عزیز بدان ناطق ست و نیز در صحیح از عایشه در همین قصه آمده که وی گفته و انا جاریة حدیثة السن پس تقدیر مقدار جاریه نوسال میتوان کرد که چقدر خواهد بود اما وجوب تستر از غیر عفیف پس ظاهرست محتاج دلیل نیست زیراکه امر منکرست و انکارش واجب و اقل احوال انکار تسترست و علتی که بنابرش تستر مشروع و بسببش نظر حرام گشته مخافت وقوع در معصیت ست و وقوع مشتهی و مشتهی دران عقلاً و عادةً مجوزست و زن را میرسد که نظر بمملوک خود بکند چنانکه حدیث انس که باسناد صحیح نزد ابی داؤد ست بران دلالت دارد و لفظه ان النبي صلی الله علیه وسلم اتی فاطمة بعبد قد وهبه لها وعلی فاطمة ثوب اذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجليها فلما رأى رسول الله صلعم ما تلقى قال انه ليس عليك باس انما هو ابوك و غلامك و حرام ست نمص و وشر و وشم و وصل بشعر و در صحیحین و غیرهما لعن فاعلات این افعال وارد شده و این دال ست بر بودن این هر چهار فعل از کبائر و درین باب حدیثهاست و در بعض الفاظ صحیح مسلم و غیره آمده زجر رسول الله صلی الله علیه وسلم المرأة ان تصل شعرها بشيء و این عام ست از موئی محرم و جز آن بلکه موئی بنی آدم چه دران تغریرست بر زوج و مثل اوست آنچه در بعض الفاظ حدیث وارد شده که ایما امرأة زادت في شعرها شعرا ليس منه فانه زور و حرام ست تشبه نساء برجال و رجال بنساء و در صحیح لعن مخنثین از رجال و مترجلات از نساء ثابت شده و لعن دلیل ست بر تاکید تحریم و مراد بمخنثان کسانی اند که متشابه میگردند باز نان و مراد بمترجلات زنان اند که مانا میشوند بمردان پس هر متشبه از هر دو نوع بنوع دیگر در کلام یا در حرکات یا در ملبوس داخل زیر این لعنت ست زیراکه آنحضرت صلعم نوعی را از انواع تشبه دون نوعی خاص نکرده و واجب ست ستر مغلظ زیراکه ادله داله بر تحریم کشف عورت و وجوب سترش آمده چنانکه در حدیث صحیح ست بلفظ یا رسول الله عوراتنا ما نأتی منها و ما نذر قال ان استطعت ان لا یراها احد فافعل قال فالرجل یکون خالیا قال الله احق ان یستحیی منه من الناس و سخن در تقدیرش از مرد و زن در کتاب الصلوة مستوفی گذشته و اصل جواز قبله و عناق ست میان جنس چه جنس لمس غیر عورت بجنس خود جائزست و عناق و تقبیل منجمله لمس غیر عورت باشد و هر که زعم کرده که این لمس خاص ناجائزست پس بر وی دلیل ست و قائل جواز محتاج بسوی استدلال نیست بلکه متمسک ببراءت اصلیه و قیام بمقام منع او را کافی ست و معهذا اگر تبرع بدلیل کند خلاف قواعد مناظره کرده باشد و نفس خود را تکلیف بالایعنی داده آری اگر چیزی ازینها سبب مقارنت شهوت باشد حرام بود باین حیثیت نه از حیثیت تقبیل یا معانقه بودن بلکه اگر مقدر کنیم که مجرد لمس یا مکالمه یا نظر مودی بسوی چیزی از

شهوت ست حرام خواهد بود کائنا ما کان پس هیچ وجه از برای تخصیص انعقام بکلام بر تقبیل و عناق نباشد چنانکه بعض اہل علم کرده اند و نتوان گفت که وجه تخصیص غلبه ظن مقارنت شهوت و وجود او ست درین هر دو شی چه وجودش در شیت و ضم و غمز بعض مواضع زینه بیشتر از وجودش درین هر دو چیز ست پس وجهی از برای تخصیص نبود ست

فوالله لولا خشیة الله والحیا — لعانقتها بین المقام وزمزما

لقد حرم الله الزنا في کتابه — وما حرم الرحمن خذا ولا فما

فصل مطلق استیذان واجب ست بادلۂ سنت و نصوص قرآن چه این استیذان که حق تعالی تشریعش از برای بندگان کرده و هر چه را از ان خواسته مستثنی نموده حکمی از احکام دین و شریعتی از شرائع اسلام ست ولیکن مردم آنرا تا انجا فراموش ساخته اند که گویا در کتاب خدا نبوده ست چنانکه همین ماجرا در بسیاری از شرائع الٰهی در بارهٔ عباد روی نموده و دخول بر محارم نوعی از انواع موجبۂ الٰهی ست که دران استیذان را واجب ساخته و از برای استیذان زوج بر زوجه و سید بر کنیز وجهی نیست و نه شرع مطهر بدان وارد شده و آنکه آمده که رسول خدا صلعم شب هنگام طروق بر اهل خود نمیکرد وجهش مشط مغیبه و استحداد شعثه ست چنانکه در آخر حدیث تعلیل بدان وارد گشته نه مشروعیت استیذان کما لا یخفے و وجه منع صغیر آنست که حق تعالی ارشاد کرده لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات الی اخر الایۃ والله اعلم

کتاب الدعاوي

بر مدعی بینه و بر منکر یمین ست و این امر معلوم ست از سنت صحیحه ثابته بر وجهی که شک و شبهه را تا ایوانش رسائی نیست از انجمله حدیث اشعث بن قیس ست در صحیحین و غیرهما قال کان بیني وبین رجل خصومة في بئر فاختصمنا الی رسول الله صلے الله علیه وسلم فقال شاهدك او یمینه وازانجمله در مسلم وغیره در قصهٔ حضرمی آمده که آنحضرت او را فرمود الك بینة قال لا قال فلك یمینه و در حدیث ابن عباس ست ان النبي صلے الله علیه وسلم قضی بالیمین علی المدعی علیه و این در صحیحین و غیرهما ست و لفظ مسلم چنین ست ولکن الیمین علی المدعی علیه و درین باب حدیثها ست و این جمله که بینه بر مدعی ست و سوگند بر مدعا علیه معلوم ست درین شریعت و بران آسیای خصومات میگردد دلیل اشتغال آنچه بعض اهل حدیث را از کلام بر بعض طرق این حدیث واقع شده اشتغال بچیزی نیست که از ان سعت و در غیر آن مندوحه باشد و خلافی درین مسئله معلوم نیست مگر آنچه از مالک آمده که توجه یمین نیست مگر بر کسیکه میان او و میان مدعی اختلاط بود تا

اهل سفر اهل فضل را ابتذال تحلیت نگردانند و هذا رأی باطل و قول عن الدلیل مائل و حروف عن حلیة الصحف
عاطل و تعریف مدعی نزد اکثر فقها آنست که ظاهر خلاف دعوای او باشد و اقل گفته اند که مدعی آنست که چون سکوت
کند او را و سکوت او را ترک کنند ابن حجر در فتح گفته اول اشهر ست و ثانی اسلم و بر اول وارد ست که مودع چون دعوی
رد کند یا ادعا تلف نماید دعوایش خلاف ظاهر ست با آنکه قول قول او ست و مدعی علیه کسی ست که عکس مدعی بود
و این ظاهر ست و معمول علیه درینجا آنست که دعوی را بغیر اشتراط امری بپذیرد اگر مدعی علیه گوید که این عین در دستش
نبود نه حقیقةً و نه حکماً این دعوی صحیح باشد و اجابت هم صحیح ست و راجع گردد بسوی تحالف و نکول و اگر جواب بانکار
استحقاق دهد رجوع میان هر دو بهمین سوگند و نکول باشد و ضرور ست در دعوی ذکر حد یا وصف یا لقب آنچیز که دران
دعوی ست تا بدان تعیینش شود چه در تعلق دعوی بمجهول هیچ فائده معتد بها نیست و نه بران ترتب چیزی از آنچه بر دعوی
مشتمل بر تعیین میشود مرتب میگردد و از حکم حاکم بعد قیام بینه یا یمین مدعا علیه بلکه بر مجهول خود بینه ممکن نباشد تا بحکم حاکم بران چه رسد
پس در نقدین ذکر قدر بکند و بگوید که اینقدر دراهم یا آنقدر دنانیر ست و در مثلیات منفقه چنین و چنان کیل یا وزن یا عدد
بگوید و در قیمی با اطلاق اسم وصف هم بیفزاید و در تالف رجوع بسوی تقویم عدول بکند و تا ممکن ست عین را از برای بینه
حاضر کند چه مضمون شهادت همین ست که بودن این عین را در ملک فلان ثابت گردانند و این محتاج احضار ست چه اوصاف
ممیز مشاهده نیست و لیس الخبر کالمعاینة و لاسیما نزد تشابه بعض اعیان که از اوصاف تمییز یکی از دیگر چنانکه باید و
شاید دست بهم نمیدهد چنانکه در حیوانات متشابهه و قطع ارض متماثله و ابنیه متقاربه و آنجا شناخته باشی که اگرچه اوصاف
در بعض احوال مفید ست همچو معرفت قدر قیمت شی لکن در همه احوال مفید نیست و یمین از برای دفع دعوی مدعی از برای
عین مدعی بها معین ست و اینقدر کافی ست پس حاجت باحضار عین نباشد نزد یمین و اقتصار در دعوی بر بعض موجب
اهمال زیادت مشهود لها نشود نیست زیرا که ثبوت این زیادت بمستند شرعی ست که حق تعالی آنرا سبب از برای
حکم شرع ساخته کما فی الکتاب و السنة و هر که دعوی کند که این سبب شرعی از برای حکم سبب نیست مگر وقتی که مطابق
دعوی باشد پس وی مدعی تقیید کتاب و سنت ست بانچه اثاری از علم بران نیست بلکه خود وجهی از وجوه رای مستقیم نزد
کسیکه عامل باو ست ندارد و بالجمله چون دو گواه شهادت دادند که مدعی را بر فلان کس هزار درهم می آید و مدعی پیش ازین
دعوی نکرده بود یا دعوی بعض این مقدار کرده پس حکم بالف از برای مدعی بحکم کتاب خدا و سنت رسول او باشد و چون
مدعی علیه دعوی کرد که وی بعض این الف بمدعی داده ست و بران برهان آورد پس حکم از برای او ست و اینچنین
قادح در شهادت شهود بالف نیست و بسبب اختلاف وقت لزوم و سقوط تناقض آن نباشد و هذا امر واضح

ظاهر وهو الشريعة التي شرعها الله تعالى للعباد فدع عنك هذيان الرأي وهجر العقل و نيست مانع
از قبول شهادت عدول بر اطراف آنچه خصومت بدان متعلق ست با کمال نصاب بر شهادت بر هر طرف و موجبی
از برای اشتراط شهادت واحده بر مجموع آن اطراف نیست و مقتضی این ایجاب چیست و مانع از خلاف آن کدام ست
بلکه موقع شهادت شهود مختلفین بر هر طرف از اطراف با کمال نصاب بر شهادت فوق موقع شهادت واحده بر
مجموع اطراف ست و این معلوم ست بوجدان پس وجهی از برای اهمال اقوی و ادخل در تحصیل سبب شرعی نیست
وهل هذا الا من عكس قالب العمل باحكام الله عز وجل وترجيح مرجوحها على راجحها و بر هر که عینی یا دینی
ثابت شد دلیل استصحاب مقتضی بقاء این ثبوت و عدم ارتفاع اوست پس مجرد دعوی رافع آن نباشد زیرا که بالاتفاق
ناقل نیست بلکه ناقل مقتضی ارتفاع این استصحاب بینه متضمنه ارتفاع کل یا بعض آن ثبوت ست و این وقتی باشد که
ادعای دعوی مقبوله کند و گوید که او را حقی درین دعوی ثابت ست یا بعض حق را از ان ساقط کرده و اگر دعوی کند
که این حق از ان غیر اوست و درین دعوی فائده راجعه بسوی آنکس بود چنانکه گوید که دران حق فلانی ثابت ست
و من از وی استیجار یا استعاره یا نحو آن کرده ام پس این علاقه مسوغ این دعوی با این حیثیت باشد و اگر آنکس که از برای او
ادعای حق دران کرده ناهض ببرهان شود پس همچنین باشد ورنه دعوی باطل بود و همچنین ثبوت ید که بران مترتب ست
باطل باشد و در تعیین عین مغصوبه و مودعه قول قول غاصب و ودیع ست ولکن تقییدش بآنکه این دعوی مخالف ظاهر
معاملات نبود زیباست زیرا که اگر مخالف خواهد بود مقبول نخواهد شد و ظاهر متقدم بر اصل ست و هر دعوی که علم
بکذبش متقدم شده قبول و سماعش حلال نیست زیرا که دران اتعاب مدعی علیه ست بآنچه مدعی معترف بکذب اوست
و این وقتی ست که جمع میان این متقدم بکذب و میان دعوی لاحقه او بوجه صحیح ممکن نباشد حاصل آنکه مستند ابطال
این دعوی اقرار مدعی ست ببطلان آن و اقرار یکی سبب قوی ست از اسباب حکم بلکه از اقوی اسبابی ست که شرع
بدان وارد گشته و چون مدعی علیه را تکلیف باجابتش کنیم و درین خصومت درآریم ظلم بین و خروج از عدل و مخالفت حق
باشد و هذا ظاهر لا یخفی و اگر کسی دعوی ملکی کرد که دست غیر بران ثابت ست وجهی از برای منع از قبول این دعوی
نیست چه جائز ست که ید ثابته بران شی ید عدوان باشد و این تجویز مرتفع نمی شود مگر بظهور ناقل از ان ید قدیم
بسوی این ید ثابته در حال آری اگر ثابت الید انکار کند و گوید که این شی ملک اوست نه ملک مدعی بر وی یمین باشد
بر نفی علم بآن و اگر اتفاق حاصل ست بر آنکه آن شی در ملک مدعی ست پس اهمال این دعوی را اصلا جائز نباشد زیرا که
خلاف امر الهی ست از حکم بعدل و حق و نابجا ست از ظهور وجه نقل از ان ملک کائن ورنه در دفع این دعوی در بادی

ستم چنین ست نه برای مدعی **فصل** حق تعالی امر بتعاون بر بر و تقوی کرده و بر عباد امر بمعروف و نهی از منکر واجب ساخته و معلوم ست که بهر که حق کدام آدمی ست و مطلع بر حقیقت معاون حقدار شده خصوصاً اگر صاحب حق طاقت دخول در خصومات ندارد یا موثر سلامت ست از ان پس گرفتن دست مدعی علیه تا آنکه حق بحقدار دهد منجمله امر معروف و نهی از منکر ست و حق تعالی تشریعش از برای بندگان کرده و بران حث فرموده بقوله و تعاونوا علی البر والتقوی و شک نیست که اصدار دعوی بر کسیکه بروی حق ست اقل رتب تناصر و تعاون ست و چون این امر ازین قبیل باشد پس وجه مخصص آن و موجب بطلان قبولش و سد آذان از سماعش چیست آری اگر حقدار خود برضا و رغبت نه بسببی از اسباب حامله بر ترک از حق خود تقاعد ورزد غیر او را نمیرسد که احرص تر از وی بر حق وی باشد و چون حکام امنا خدا در زمین اند اگر ایشان را مستند شرعی ظاهر شود واجب ست که جزم بحکم خدا کنند و بایصال حق بمدعی پردازند و اگر دانند که نزد مدعی علیه متمرد یا غائب از موقف حاکم دافع حجت مدعی ست استثبات نمایند پس اگر وقوف بر حقیقت ممکن باشد فذاک و رنه عمل بسبب صالح حکم لازم شود و عین محکوم بها را موقوف در دست مدعی بگردانند تا آنکه انچه نزد مدعی علیه ست نمایان گردد و حاکم نمی شناسد که دعوی حق ست یا باطل مگر به بینه یا اقرار یا یمین پس واجب ست بروی ایقاف مدعی علیه از برای سماع بینه خصم او تا آنکه حکم فرماید از برای او یا بروی و لکن دمیکه مثل این مدت که دران استحضار بینه کند مضر مدعی علیه نبود و اگر مضر بود توقیف جائز نباشد و چون بعد ازین مدت بینه حاصل شد عذر کند بسوی مدعا علیه اگر برای سماعش برسد فبها و رنه حاکم سماعتش کند و بدان عمل نماید و در شرع تحدیدی از برای این توقیف که اینقدر ماه یا سال بکنند نیامده بلکه تقدیر باطل ست بسوی روایتی یا درایتی راجع نیست و ما هذا باول هذیان من اهل الرای بلکه اولی ربطش بنظر حاکم ست چه احوال مختلف باشد باختلاف اشخاص و ازمان و امکنه و ماجریات منشاد بر خصومات و در املاک بنی آدم تحکیم ظنون بعض بر بعض ناجائز ست و هر که تصدیقش بلا برهان کرد جانی بر نفس خود گردید و آن زاعرض از برای ضمان نمود و اگر عدم مطابقت آن تصدیق با واقع منکشف شود رجوع نماید بر کسیکه عین در دست اوست یا نزدش تلف شده خواه مدعی وصایت باشد یا ارسال یا غیر هما و نیست فرق میان دعوی وصایت یا ارسال و میان دعوی تنها وارث بودن آن که همه بر نمط واحد و جهت متحده ست و تفریق میان هر دو خیال مختل و تعلیل معتل بیش نیست همچو تفریق کردن میان عین و دین و سبحان الله ما یفعل الجمود علی الرای المبنی علی السراب من بناء مسائل الدین علی شفا جرف هار آری اگر کسیکه این شی در دست اوست تصدیقش دست بهم دهد وی بر نفس خود شاهد بصدق دعوی ست در وصایت و رسالت و میراث و بر جان خود حقی مقرر کرده و راهی بسوی آن بر آورده و در بدایت بتصدیق خود گرفته آید پس در نهایت بما قلنا عمل کند و اقل احوال ثبوت ید بر حق آنست که مقید باشد بنا بر آنکه ظاهر

ثابت الید ست وحال مستصحب اوست وانتقال ازان جز بناقل ارجح تر صورت نگیرد چنانکه ثبوت ید بر عین موجب
استصحاب حال ست ومنتقل نمیشود ازان مگر بناقل ارجح تر ازوی وآنکه اصل در منافع اعیان آنست که تابع عین باشد
معارض این اصل نیست زیراکه این اصل معارض ست بارجح تر از خود وهو ما افاده ثبوت الید من کون الظاهر
من ثبوت الید علی الحق هو استحقاق ثابت الید له ومؤید اوست انچه در خارج از اعیانی که بدان حقوق غیر مالک تعلق
دارد بسیار یافته میشود حاصل آنکه مستفاد از مجرد نفس اصالت یا ظهور آنست که صاحب سخن متمسک بهما باشد وبینه بر خصم اوست
زیراکه مدعی کسی باشد که با وی اخفی الامرین ست وچون از ایراد ناقل عاجز شد از نفس خودش باقی شد

فصل

حکم بملک مطلق مستند ست بسوی استصحابی که ناشی ست از ثبوت ید برای کسیکه در دست اوست یا در دست کسی که او
مقر ست بآن واین استصحاب به بینهٔ اقامت کردهٔ مدعی یا یمین رد او یا نکول کسیکه بدست اوست از یمین مرتفع شده
ومعلوم ست که بینه رافع استصحاب ست بنابر آنکه ارجح تر از وست بلاخلاف وهکذا یمین مدعی رد ست زیراکه هرکه بدست
اوست نفسش باین یمین رضا داده وهکذا نکول کسی که در دست اوست از یمین زیراکه بمنزلهٔ اقرار ست وچون یکی ازین
امور حاصل نشد پس باقی ست بر ملک محکوم به بملک مطلق باستصحابی که ازان استفاده ظاهر وایجاب کون القول قوله می شود
وبادله معمول بها ثابت شد که خصومتی پیش آنحضرت صلعم واقع شد وهر یکی از هر دو خصم اقامت بینه کرد آنحضرت میان هر دو قسمت
فرمود پس بودن بینه بر مدعی دال ست که بینه بروی علی الاصالة ست واگر خصم او که مدعی علیه ست هم بینه آرد مقبول باشد
وبر حاکم رجوع بسوی ترجیح واجب ست ونزد تساوی میان هر دو تقسیم کند چنانکه آنحضرت صلعم قسمت فرمود واعتبار
ترجیح وقتیکه هر یکی خارج باشد صحیح ست بنابر عدم وجود مزیت از برای احد الخصمین بر آخر نسبت بید که مفید ظاهر ست ووجوه
ترجیح بسیار ست هرکه عارف موازنه میان ادله ومعادله میان وجوه ترجیح ست آنرا می شناسد وهو القاضی المجتهد
واما المقلد المسکین فهو عن درك راجح الامور من مرجوحها فی ابعد مسافة فانه لایفهم نفس الحجة
فکیف یفهم ان هذه الحجة ارجح من هذه وهذا السبب للحکم اقوی من هذا السبب وقسمت صحیح ست زیراکه
نزد تعارض بینتین در متنازع فیه از آنحضرت صلعم ثابت شده واگر مدعی بها در دست هر دو ست پس وجهش ظاهر ست بنابر
استواء هر دو نسبت بید وچون بینه نبود ازان کسی باشد که حلف کند یا خصم او از یمین ناکل گردد واگر هر دو بینه آرند
یا سوگند خورند یا نکول نمایند قسمت کرده شود میان هر دو ودلیل متقدم ومعتبر در انکار نسب قول منکر ست چه اصل عدم
ثبوت نسب ست وعدم تلف وعدم غیبت وعدم عوض در منفعت وهمچنین عوض در عتق وطلاق واما اعیان پس چون
غالب دران عدم سماحت مالک مگر بعوض ست عمل برین غالب متجه باشد زیراکه ظاهر بدان ثابت میگردد وهرکه ظاهر

با اوست سخن سخن اوست و بر حکم بقرائن قویه ابن القیم رح حکایت اجماع کرده و از برای آن استشهاد بقضایا نموده از انجمله ست اقامت حد بمجرد حبل و بمجرد وجود رائحه خمر در دهان و وقوع امر از آنحضرت صلعم بزبیر در تعذیب یکی از بنی الحقیق تا دلالت کند بر کنز حیی بن اخطب و دعوی ذهابش در نفقات کرده بود و آنحضرت فرمود هو اکثر من ذلک و عهد قریب بود و از انجمله قصهٔ یوسف علیه السلام ست که استناد حکم بسوی قد قمیص از قبل یا از دبر کرده و جزین امور نظائر دیگر بسیار ذکر کرده پس حکم از برای هر یکی از دو ثابت الید حکمی بانچه لائق حال اوست از باب حکم بقرائن ست و اقل احوال آنست که این شی که لائق یکی ست نه دیگری افادهٔ ظاهر از برای آن لائق میکند پس قول قول او باشد با یمین وی زیرا که هر که ظاهر با اوست همان منکر ست و با هر که اخفی الامرین ست او مدعی ست آری اگر چیزی یافته شود که اقوی تر از قرینهٔ لیاقت احدهما دون الآخر باشد آن چیز ست عمل بر قرینه جائز نباشد و نه تعویل بران روا بود بلکه واجب رجوع ست بسوی انچه ثابت در شرع بوده و حکم بدان جائز آمده همچو بینه و یمین و اقرار و نحو آن

فصل وجوب یمین بر هر منکر ست که با قرارش حق آدمی واجب گردد وجهش آنست که ایصال حق بحقدار مقصدی از مقاصد شرع و بابی از ابواب امر بمعروف و نهی عن المنکر ست پس اگر یکی ادعاء دعوی کند و خصم او را دفع آن مدعی بها با قرار بسوی مدعی لازم آید و مدعی از بینه عاجز باشد و بر مدعی علیه ایجاب یمین نکنند این منکر عظیم و تقریر ظلم بین و اهمال حقوق عباد و فتح ابواب تظالم و ترویج اهل جسارت بوثوب بر اموال باشد و هیچ شک و ریب نیست در انکه این شریعت مطهره با تمام کلیات و جزئیات خویش قاضی ست بوجوب این یمین و سنت قائمه در خصوص این خصومت بودن بینه بر مدعی و یمین بر منکر وارد شده پس چه قسم بر منکری که با قرارش حق آدمی لازم می آید یمین واجب کردهٔ خدا و رسول صلعم واجب نباشد و چون این امر در حق آدمی متقرر شد پس حقوق خدا تعالی بدان لاحق باشد زیرا که زجر ازان و کف ایدی متجرئین بر معاصی خدا از تعدی حدود و جز آن از اعظم مقاصد شرع شریف ست بلکه از اکبر ابواب امر بمعروف و نهی عن المنکر و احتساب در حق بنی آدم ثابت ست تا بحقوق الهی چه رسد که مطالب بدان قائم در مقام امر بمعروف و نهی عن المنکر ست پس بر حاکم سماع دعوی محتسب در حقوق الهی واجب باشد بلکه بر هر قادر بر اقامت حدود الله اقامتش بر کسیکه بر وی واجب شده ست واجب ست چون موجب حد بسبب شرعی مرضی از بینه یا اقرار بصحت رسد اگرچه محتسبی احتساب بدعوی نکند و این نکته را نیک شناختنی ست زیرا که اشتراط تقدم دعوی بر اقامت بینه یا اقرار که منتهای خصومات باشد بی دلیل ست و نیست مگر باعتبار غالب یعنی اسباب حکم در غالب حالات جز بعد از ایقاع دعوی از مدعی و اجابت مجیب نمی باشد نه باعتبار شرع ثابت که دران شک و شبهه نیست زیرا که مجرد وجود سبب مقتضی حد کافی ست و بر قادر بر اقامت حدود خدا اقامتش بر کسیکه حد بر وی واجب ست واجب و اگر ذهن کسی

استبعاد این حرف کند او را باید که نظر کند کدام دعوی نزد رسول خدا بر ماعز وغامدیه واقع شده بود و چون مجرد وجود سبب شرعی مقتضی حد ست پس بعد از احتساب محتسب بدعوی چه قسم مقتضی حکم نباشد؟ اما کف مدعی از طلب پس وجهش آنست که مدعی بطلانش گویا مدعی چیزیست که رافع خصومت و دافع مضره ست از مدعی علیه پس این دعوی او مندرج باشد زیر حدیث علی المدعی البینة وعلی المنکر الیمین واگرچه مثل این صورت در زمن نبوت واقع نشده لیکن مندرج ست زیر مطلق قول شارع ولابدست که تقییدش کنند بآنکه از مدعی بطلان دعوی قصد تعنت وتطویل ذیل خصومت وانقاب عزیمه خود ظاهر نشود واگر ظاهر شود این دعوی مسموع نبود و یمین حق مدعی ست و چون طالبش شد وانقطاع خصومت را بالفعل بیمین یا نکول از آن جائز داشت او را میرسد وترک یمین بروی تا آنکه بینند که آنجا بینه هست یا نه واجب نیست ولکن چون یمین اختیار کرد منع بعد از وی سماعت بینه نکنند زیرا که سبب شرعی مقتضی حکم یمین بود وآن واقع شد وحکم بدان واجب گردید وبر حاکم ست که چون بشنود که مدعی طالب یمین از منکر ست او را بیان کند که اگر بینه داشته باشد پیش از یمین خصم بیارد ورنه بعد از حلف خصم بینه اش مقبول نباشد واین نه از باب تلقین خصم ست بلکه از آن چیز ست که لازم حاکم ست ولهذا آنحضرت صلعم مدعی را ارشاد کرد الک بینة کما فی صحیح مسلم وغیره وآنکه گفتیم که بینه بعد از یمین مقبول نیست وجهش آنست که آنحضرت گفته شاهداک او یمینه واین در صحیحین وغیرهما ست پس حکم را دائر بر یکی از دو سبب کرد و بیمین یک سبب حاصل شد و بر قبول بینه بعد از یمین دلیلی که بدان حجت استد نیامده واسبابی که شرع بدان وارد گشته اقرار یا بینه یا یمین ست وهرگاه که یکی ازین امور بر وجه صحت حاصل شد حکم شرع واجب آمد والزام خصم بدان متحتم گردید ونکول هرچند از اقوی قرائن بر صدق دعوی مدعی ست ولکن چون گاهی باین وجه باشد که از یمین ترفع میکند چنانکه بسیاری از متکبرین مینمایند وگاه باشد که حامل بران مزید غباوت او متوجه علیه یمین بعدم علم او بوجوب یمین بر خود می باشد وگاهی حامل بران اعتقاد عامه باشد بآنکه مجرد حلف هرچند برامر حق باشد جائز نیست وفاعلش آثم ست پس مجرد نکول سبب شرعی از برای حکم نباشد ونتوان گفت که چون مدعی از بینه عاجز آمد وخصمش از یمین ممتنع شد حق ضائع گشت وعمل بر موجب شرع که ایصال حق بهر ذی حق وانصاف مظلوم از ظالم ست ترک گردید زیرا که تقریر ممتنع از یمین بر امتناعش جائز نیست بنا بر آنکه مودی بسوی ضیاع حق وموجب ترک حکم شرع وترک امر بمعروف ونهی عن المنکر واقامت احکام الهی ست بلکه واجب بر ائمه وحکام شریعت آنست که ناکل را بشناسانند که یمین حق واجب ست بروی و باز ماندن و سر تافتن از آن جائز نیست اگر پذیرفت فبها واگر نپذیرفت بوی انزال بعض ما ینزل بغیر پذیرنده حق وغیر مجیب شرع بکنند همچو گرفتن دست او والجاء اضطرار او بسوی حق اگرچه بمس سوطی از عذاب باشد

زیراکه جز باین کردار حق تمام نشود و شرع مانعی نگردد حالانکه حق تعالی بر عباد خود حکم بحق و عدل و کف ید ظالم از مظلوم و استخراج مظلمه از دست ظالم و رد آن بسوی مظلوم واجب ساخته پس توصل بسوی آن بهر انچه مسوغ شرعی ست واجب باشد و گذشت که آنحضرت زبیر را امر کرد تا یهودی را تعذیب کند بر اقرار بمال حیی بن اخطب و موضع مال را نشان دهد و نزد سکوت او حبس وی تا اقرار کند یا انکار صحیح ست زیراکه مدعی را بینه نیست و خصم بر ترک اجابت مدعی تصمیم عزم کرده پس تقریرش برین ترک اهمال تنفیذ احکام الهی و سد باب عدل و فتح دروازه ستم و تخلیه میان ظالم و مظلوم ست و حبس وی اقل عقوبت مستحقه باشد و اگر این حبس هم موثر نباید قاضی را انزال سوط عذاب بروی واجب ست تا انجا که اقرار کند یا انکار نماید و قبول یمین بعد از نکول صحیح ست و وجهش ظاهر ست که وی از حقی که بروی بود ممتنع شده بود و اکنون اجابتش کرده پس قبولش بر ما واجب باشد و مجرد نکولش از یمین در ابتدا صالح استناد حکم بروی نیست و در یمین رد بر مدعی چیزی بصحت نرسیده و انچه مروی شده در خور قیام حجت و انتهاض دلالت بر مطلوب نیست و اسباب شرعیه جز بشرع ثابت نمیتواند شد و استدلال بر مشروعیتش بقوله تعالی او ترد ایمان بعد ایمانهم غلط ظاهر ست زیراکه معنی آیه دیگر ست چنانکه در کتب تفسیر مبین شده و معهذا جمهور برانند که منسوخ ست گویم شک نیست که این یمین بر مدعی غیر واجب ست وقتی که منکر رد آن بروی کند و الزامش بران روا نیست و نه نکول وی از ان نکولی ست که بدان انچه از نکول ثابت میشود ثابت گردد و بر عدم لزومش حاجت استدلال بانچه از تنصیص بر اسباب شرعیه آمده نیست کقوله صلی الله علیه و سلم شاهداك او یمینه و قوله على المدعي البينة وعلى المنكر اليمين چه دلیل بر ذمه کسی ست که ادعا سبب شرعی بودنش میکند و اصل عدم اوست و هر که نفی سببیت آن میکند او را همین قیام بمقام منع کافی ست و سخن در چیز دیگر غیر الزام کسی ست که رد یمین بروی کرده و صورتش این ست که چون از منکر که بروی شرعاً یمین واجب ست و حق از وی جز باین سوگند مندفع نمی گردد طلب یمین کرده شد و نفس منکر رضا داد بآنکه مدعی حلف کند که این امر که دعویش کرده ام ثابت ست بر منکر و منکر بران قانع شد و یمینی که بروی بود باین رد از منکر متزحزح گردید پس این حکم بر منکر باین یمین نزد حلف مدعی نه بنا بر آنست که سبب شرعی ست بلکه بجهت آنست که خود منکر عوض یمینی که بر نفس او بود بدان رضا داد پس باین حیثیت صحیح باشد و انسان را میرسد که هر چه خواهد لازم نفس خود کند و چون مدعی سوگند کرد منکر را لازم آمد و اگر اباکند از حلف پس نیست اکراه از برای او و ترک او برای سوگند بروی حجت نباشد و نه مبطل دعوی او گردد فاعرف هذا و تامله فانه نفیس و اما طلب یمین تاکید پس اثارتی از علم ندارد بلکه واجب نظر کردن ست در بینه که مدعی اقامتش کرده اگر شهادتش مفید صحیح ست حاکم را حکم کردن بموجبش واجب باشد و یمین طلب کردن مدعی علیه موجب توقف در حکم نیست و نه حاکم را سماعت این طلب از

مدعا علیه حلال ست واگر بینه صالحه است تا حکم او بجهی از وجوه نیست پس بر مدعی واجب ست که بینه صحیحه معمول بها بیارد
اگر آورد فبها واگر عاجز شد جز یمین منکر از برای او نیست زیراکه شهادتی که اقامتش کرده بود ظاهر شد که سبب شرعی از
برای حکم نیست ونتوان گفت که طلب طالب یمین تاکید بآن وجه ست که وی میداند که در شهادت آورده مدعی خلل ست
اگرچه در ظاهر صحیح صالح سببیت حکم بوده گویا میگوید که من انکار عدالت شهود نمیکنم و نه ادعای تعمد کذب بنسبت شهود مینمایم
ولکن دعوی من آنست که در شهادت این شهود علتی موجب رد شهادت ست ومدعی آنرا میداند زیراکه در مخصوص ست
حاکم را جزم بحکم تا از ان علت مدعاة منکر بحث نکند ومطالبه بیان آن علت نماید حلال نیست پس اگر بیان از طرف او
متعذر شود وی باین دعوی مدعی شده باشد ومنکر از علم بخللی که در شهادت ست منکر گردیده پس اندراج هر دو زیر
قوله صلی الله علیه وآله وسلم علی المدعی البینة وعلی المنکر الیمین دور نیست وایجاب یمین بر مدعی ثابت باشد باین
حیثیت نه بحیثیت موکد بودن یمین واما قضا بشاهد واحد ویمین مدعی پس دیگه شهادت غیر کامل بود ویمین که بران ایجاب
حق باشد یمین غیر منکر بود اهل علم را در جواز قضا بدان اختلاف ست بالغ گویند اسباب شرعیه یمین مدعی علیه واقرار وبینه ست
وشهادت واحد با یمین مدعی سببی ازان اسباب نیست وجوابش آنست که احادیث وارده در قضا بیک شاهد ویمین مدعی
متجاوز از بست حدیث ست منها الصحیح ومنها الحسن ومنها ما دون ذلك واین عدد مروی از مثل خود معدود
در احادیث متواتره ست وحجت شرعیه بما دون آن قائم ست تا بمثل آن چه رسد وازینجا متقرر شد که شاهد واحد با یمین
مدعی سبب شرعی از برای حکم ست وآبی ازان انچه معتد به باشد نیاورده واگر تقدیر کنیم وگیریم که ورود صیغه دال بر انحصار
اسباب شرعیه در اقرار وشهادت ویمین مدعی علیه ست پس این احادیث متواتره مخصص آن مفهوم مفاد از حصر خواهد بود
وهذا ظاهر لا یخفی ویمینی که سببی از اسباب حکم ست یمین شرعی ست که منصرف بسوی غیر آن نگردد وهر که زعم کند که
الزام منکر بغیر این یمین جائز ست بر وی دلیل باشد ووی هرگز دلیل نیابد واین بر تقدیری ست که امر بحلف بخدا
عز وجل تنها ونهی از حلف بغیر او تعالی وارد نشده باشد چنانکه در احادیث صحیحه کثیره ثابت ست فکیف که امر بحلف بخدا
ونهی بغیر او وارد گشته وهر که زعم کند که مدعی را حلف منکر بغیر خدا از طلاق یا عتاق یا نحو آن جائز ست وی گویا موجب
چیزی بر حالف ست که حق تعالی ایجابش بر وی نکرده وثبت سببیت چیزی از برای حکم ست که شرع باثباتش نپرداخته
وهمین ست تقول بر خدا با آنچه نگفته بلکه حاصل میشود یمین شرعیه بقسم خوردن بخدا عز وجل یا بصفتی از صفات وی تعالی
و واجب نیست بر کسیکه یمین بر وی واجب ست مگر همین سوگند ودر حدیث ابن عمر آمده عن النبی صلی الله علیه وسلم
قال من حلف بالله تعالی فلیصدق ومن حلف له بالله فلیرض ومن لم یرض فلیس من الله عز وجل

اخرجه ابن ماجة باسناد رجاله ثقات وآنکه آمده که رسول خدا صلعم مردی را حلف داد وگفت احلف بالله الذي لا اله الا هو ماله عندي شيء چنانکه ابو داود روایتش از حدیث ابن عباس بسندی که رجالش ثقات اند کرده و همچنین آنچه در تحلیف یهود از وی صلعم مروی ست بلفظ اذکرکم بالله الذي نجاکم من آل فرعون واقطعکم البحر وظلل علیکم الغمام وانزل علیکم المن والسلوی وانزل التوراة علی موسی الحدیث اخرجه ابو داود پس غایت آنچه درین اخبار ست آنست که امام را تغلیظ ببعض اوصاف آلهی چون در ان صلاح بیند جائز ست و درین مر خود هیچ نزاع نیست بلکه محل نزاع وجوب تاکید بوصف ست و حالفی که حلف شرعی بجا آورد فاعل ما وجب علیه شد حالا بر وی تحول تکرار که صاحب یمین طالب اوست واجب نیست و نیست فرق درانکه حق مدعی واحد باشد یا متعدد آری اگر حق از ان جماعت ست هر یکی را یمین مستقل باید ولکن درین صورت خود هیچ تکرار نیست پس قول بتکرار یمین بنا بر تغلیظ بی وجه ست و محلوف علیه اگر چنان ست که حالف را بدان قطع و یقین ممکن ست تحلیفش بر قطع جائز باشد و ازین قبیل ست حلف کردنش بر انکه وی قتل نکرده و غصب ننموده یا چنین و چنان نگفته و همچنین یمین بر آنکه وی مالک اوست از مورث خود یا از بایعش خریده ست و نحو آن و اگر راهی بسوی قطع نیست چنانکه منکر بر نفی ملک مدعی حلف کند که درهیچ صورت سبیل بسوی قطع نیست چه جائز ست که در اصل ملک او باشد ولکن از ملکش بسبب صالح نقل بدر رفته و بر مدعی علیه مخفی مانده و درینجا حالف جز بر علم نبود چه طریقی بسوی قطع نیست و اگر فعل غیر ست خود هیچ راهی بقطع نبود بر هر حال و واجب نیست بر وی حلف کردن مگر بعلم اگر فائده بدان متعلق باشد و این را شناختنی ست چه یمین را گاهی بر قطع و گاهی بر علم داشتن لابد ست دران ازین تقیید که ذکرش رفت ورنه الزام بدان ظلم خواهد بود و حلف نمودن بدان مطابق واقع نخواهد افتاد بلکه یمین غموس خواهد بود که حالف و قاضی بلزومش هر دو دران آثم خواهند بود بدون فرق میان مدعی و منکر و مشتری و وارث و عدم لزوم یمین جز بمحل نزاع صحیح ست زیرا که بر منکر همین حلف بر نفی دعوی مدعی لازم ست و اگر طلب زیادت برین نفی مطلق کند بر وی واجب نباشد و یمین حق مدعی ست انتظار طلبش میتوان کرد چه آنحضرت صلعم یمین را بر منکر نهاده و چون مدعی را بینه نبود انقطاع حقش بیمین منکر باشد و باین حیثیت گویا یمین حق مدعی ست ولکن اگر مدعی تراخی کند بقصد عدم نفاذ حکم و استمرار سبب خصومت پس منکر را میرسد که از حاکم طلب راحت خود از خصومت بقبض خصم بر گرفتن یمین واجب شرعی ازو کند و باین یمین حکم براءت او از دعوی بفرماید و مدعی مخیر ست میان استیفاء یمین و اسقاط آن و همین ست معنی صحت ابراء و هر که از شهادت انکار کند وی را حلف نتوان داد زیرا که حق تعالی فرماید ولا یضار کاتب ولا شهید پس چون از شهادت منکر شد اگر در انکار خود صادق ست بر وی زیاده برین نیست و وی محسن ست بشهادت و ما علی المحسنین من سبیل

واگر کاذب ست پس مصداق قوله عزوجل ومن یکتمها فانه اثم قلبه باشد وا نیقدر عقوبت او را کافی ست واگر
کتمان کرد بروی ضمان نباشد زیرا که وی غاصب مال یا مستهلک آن نیست پس توجه ضمان بروی اجنبی چه بلکه توجه آن
بر مباشر ست ومال شاهد معصوم ست بعصمت اسلام اخذ چیزی ازان جز بانچه ازین عصمت نقلش کند حلال نیست وچون
مقصود حلف منکر ست پس اگر بخانه خود سوگند کند خواه رفیع باشد یا وضیع جائز ست زیرا که واجب نیست بروی
مگر ایقاع یمین وخروج از منزل خود بمنزل مدعی یا منزل حاکم بروی واجب نباشد الا آنکه استیفاء یمین مدعی ست

کتاب الاقرار

صحیح ست اقرار از مکلف مختار غیر مکره بانچه مطابق خارج باشد اگرچه باشاره مفهمه از اخرس بود زیرا که لفظ درین باب
شرط نیست وهرچند این اقرار در مقدمه زنا یا قتل بود کما هو الحق واقرار وکیل از طرف موکل وقتی صحیح میتواند شد
که انشاء اقرار واخبار آن بوی سپرده باشد ونیست مانع ازان در هر حق از مال یا قصاص یا حد نزد وجود مقتضای
صحت اقرار ونفی مانع از صحت آن هکذا هر کرا با کسی یا ولی اذن تصرف در چیزی داد گویا التزام کرد که انچه از نفع یا خسر با اقرار
وی واقع شود منظور ست چنانکه رضایش بحصول فوائد از وی بود پس باین حیثیت اقرار ماذون صحیح میتواند شد واگرچه مقر
بالاتلاف خود ود اقرار محجور رما دام که در حجر ست واقرار عبد صحیح نیست مگر در انچه مضر سید نباشد واگر حقی بر عبد ثابت برهان
جز اقرار ست حاجت موافقت سید نیست بلکه آنرا حکم اموالی باشد که لازم ممالیک میگردد لیکن با فرق درمیان انچه لازم
بجنایت ست یا معامله واقرار اقوی اسباب ست در ثبوت حقوق وحدود وانساب واسباب چون بر وجه صحت واقع شود
معمول به باشد اگر اقرار کسی ست که اورا دخلی در نسب یا سبب ست وحدیث الولد للفراش منافی آن نیست چه این حکم
همراه اختلاف ست چنانکه سبب حدیث شاهد اوست وهمراه اتفاق واقرار رجوع بفراش نیست زیرا که اقوی تر ازان
یافته شده وشک نیست که قبول تقریر ست از برای مضمون اقرار پس تصدیق باشد ونیست فرق درمیان اقرار بمال
واقرار بنسب بلکه مجرد قبول اگرچه بسکوت باشد در همه کافی ست واقرار وتصادق بچیزیکه مضر غیر نبود موجب
التزام مالا یلزم نباشد صحیح وثابت ست وجهی از برای رد ومقتضای از برای عدم قبولش نیست بلکه نسب وارث بدان
ثابت گردد وهرکه دعوی کند که انجا مانعی هست وی بیان کند که آن مانع کدام ست وصحیح ست اقرار بعلوق زیرا که
اقرار ست بانچه فراش موجب اوست وحکم شرع مقتضی آنست پس اقرار صحیح شرعی خواهد بود وبعد ازان خلاف این اقرار
از وی قبول نشود وهمچنین اقرار زن بولد صحیح ست چه اضافتش بسوی پدر معین ست ولابد ست از مصادقت او

برای آن و اگر پدر خلاف کند واجب رجوع ست بسوی مقتضای حکم فراش و همچنین اگر زوج اقرار بولد کند الحاق
شود و لازم زوجه نگردد نزد انکار او و همراه اختلاف رجوع بسوی فراش واجب باشد و این مسائل ظاهر و واضح و مأخوذ اند
از کلیات و جزئیات شریعت و اقراری که دران گزند بغیر رسد بوجهی از وجوه صحیح نباشد بلکه صحیح بچیزیست که خاص بود
بمقر و متعدی بغیر نگردد و اقرار عبد بانچه مضر سید در حال یا استقبال نیست صحیح ست و این اقرار را حکم اقرار در امور جسم
نسب ست و ضررش بغیر لاحق نیست پس چون مملوکی اقرار کند بانچه موجب تحریم نکاح ست میان او و میان کسی که بسبب
قرابت مقتضیه تحریم اقرارش کرده این اقرار صحیح باشد وجهی از برای رد آن نیست و کذا عمل بقرائن قویه نزد عدم وجود
اقوی ترازان مجمع علیه ست **فصل** ارتفاع موانع شرط ست در همه اقرارات بدون فرق میان نسب و مال و سبب پس
ضرور ست که اقرار غیر معارض بود بمانعی از عمل بدان چنانکه شرط هر مقتضا ست کائنا ما کان که مجرد باشد از مانعی که صالح
مانعیت ست و صحیح نیست اقرار هر واحد از زوجین مگر بانچه دران ضرری بر دیگر نبود و مآل کار بر بینه و حکم باشد و واجب
حمل اقرارات بر اعراف غالبه ست چه مقصود مقر در همه محاورات خویش همین عرف باشد و خروج ازان نادرست و عمل
بر نادر و حکم بدان جائز نیست زیرا که خلاف ظاهر متبادر ست پس در عرف مقر نظر باید کرد اگر این الفاظ عرف وی
و اهل محله اوست عمل بران باشد و اگر در انجا عرفی نیست یا هست لیکن مختلف ست رجوع بسوی عرف شرع واجب باشد
و اگر یافته نشود عمل بر مقتضای لغت عرب باید کرد اگر مقر عربی ست و اگر عربی نیست بر مقتضای لغتش کاربند باید شد
چه حمل اقرارش بر غیر این معنی ظلم ست از برای مقر یا مقر له یا هما و اقرار بانچه فرع ثبوت شئ ست اقرار ست بثبوت آن شئ از
پس هر که گوید قد قضیتک ما کان لک علیّ من الدین یا مدعی عین است گوید بعتها منی یا نحو آن پس وی باین دعوی
و باین مطلب اقرار کرده بودن آن شئ از برای مدعی و استصحاب حال و حکم بران بثبوت چیزیکه بدان مقر ست واجب ست
تا آنکه ناقلی ازین استصحاب بیارد و این مسلک شرعی ست عدول ازان جز باعمال نه باهمال ممکن نیست که جور و ستم ست
و وجهی از برای ابطال اقرار مقید بشرط مستقبل نباشد زیرا که لزوم شئ در زمان مستقبل گاهی بسبب حلول اجل یا وقت
مقیده باجل یا مدت محاله بر وقت مستقبل باشد و احتمالات در همچو امر بسیار ست و استقبال را مانع گردانیدن مجرد
دعوی ست دلیلی بران منتهض نیست و صحیح ست اقرار بمجهول الجنس و النوع و مقر را لازم گردد پس اگر تفسیرش بچیزی کرد
فبها و اگر متعذر شد تفسیر آن بنا بر موت و نحو آن پس واجب رجوع ست بسوی اعراف غالبه اگر یافته شود و این مقدم ست
بر هر شئ و اگر یافته نشود واجب حمل اوست بر معنی شرعی اگر موجود ست و اگر نیست بر معنی لغوی حمله نماید حاصل آنکه
اگر انجا عرفی نیست و مقر عارف مدلولات لغویه ست اقرارش محمول باشد بران و اگر عارف نیست پس باید بعرف

وشرع همچو اقرار بشئ مجهول مجهول شود. اقل مصداق در لغت عرب و رجوع بسوی لغت عرب در مصورت مقتضای ضرورت ست بنابر وجود مطلق اقرار و تعلق حق بمقر از برای مقر له وهذا الذي ذكرناه يغنيك عن الكلام على كل صورة من الصور التي ذكرها المفرعون في هذا الباب و صرف آنچیز که مستحقش مجهول ست در فقرا بنابر آنست که باجهل طریقی بسوی تبیین مستحق باقی نیست پس صرفش در فقرا مخلص از مظلمه ست بحسب الامکان ولکن اولی صرف اوست در مصالح چنانکه حکم سائر اموال مشتبه ست و رجوع از اقرار صحیح نباشد زیرا که حق باقرار او لازم گشته و وی عاقل و بالغ ست پس رجوعش از اقرار باطل ست مستلزم ابطال حق مقر له ست و این ظلم ست و ظلم حرام ست و مخالف عدل ست که حق تعالی عباد را امر بحکم کردن بدان فرموده و اما در حق الله تعالی پس لا بد ست از آنکه رجوعش محتمل صدق بود تا آنکه شبه بهم رسد والا رفع چیزی باشد که زبانش بدان تکلم کرده و بدان بر نفس خود مقر گشته بچیزی که صالح دفعش نیست و شبهتی که نزد وی بدر حدود ما مور یم همان شبه ست که موجب اشتباه و موقع در بعض لبس بود ورنه از باب اهمال حدود که بران وعید شدید بر غیر مقیمش آمده خواهد بود

کتاب الشهادات

اعتبار شهادت بر فعل زنا نص قرآن و اجماع سلف و خلف مسلمین ست و ذکر شهادت بر اقرار در حدود بیاید انشاء الله تعالی و یک اقرار در زنا کافی ست وجهی از برای ایجاب چار گواه بر اقرار نیست و اما آنکه شهود رجال اصول باشند نظر با احتیاط و تحری در حدود ست زیرا که مستلزم اضرار بایدان ست و در حدود دبشبهات آمده ولکن این علت قاصر از افاده مطلوبست و دلیلی برین اشتراط و بر بودن شهادت در حق الله و در قصاص از رجال اصول نیامده و ظاهر قرآن آنست که یکمرد و دو زن قائم مقام دو مرد اند در هر شئ و بر مدعی تخصیص برهان ست و آنکه زهری گفته انها مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين بعده ان لا تقبل شهادة النساء في الحدود كما رواه ابن ابي شيبة پس با آنکه مرسل ست در اسنادش ضعف ست پس صحیح نیست که شبه در حدود باشد تا بقصاص چه رسد و زیادت فائده در فصل در حد بیاید و شهادت عدله در آنچه تعلق بزنان دارد اخبار ست شهادت نیست و خبر عدل یا عدله مقبول ست در آنچه قبولش آمده و اما آنکه صالح استناد حکم ست پس دران نظر ست زیرا که شرع الهی از برای ما شهادت دو مرد یا یکمرد و دو زن ست و از آنچه مقوی خبر عدل یا عدله ست در آنچه محل متعلق بالغیر بران مترتب شود حدیث بخاری و غیره ست بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم امر زيد بن ثابت ان يتعلم كتاب اليهود

وقال حتى كتب للنبي صلى الله عليه وسلم كتبه واقرأه كتبهم اذا كتبوا اليه ولكن دریجا خصومت نیست
تا هیچ حدیث دلیل باشد بر قبول واحد دران ولهذا کرمانی گفته لا نزاع لاحد انه یکفی ترجمان واحد عند
الاخبار وانه لابد من اثنین عند الشهادة وابن المنذر گفته القیاس یقتضی اشتراط العدد فی الاحکام
لان کل شئ غاب عن الحکم لا تقبل فیه الا البینة الکاملة والواحد لیس ببینة کاملة حتی یضم الیه
کمال النصاب غیر ان الحدیث اذا صح سقط النظر وفی الاکتفاء بزید بن ثابت وحده حجة ظاهرة لا
یجوز خلافها انتهی ولکن آنحضرت صلی الله علیه وآله وسلم دریجا اکتفا بزید بن ثابت در خصومت نکرد بلکه در اخبار از
کتاب یهود کرد و آنکه از زهری مروی ست که مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فیما لا یطلع علیه غیرهن
من ولادة النساء وغیرها واین روایت با آنکه مرسل ست ابن ابی شیبه آنرا روایت کرده وگفته حدثنا عیسی بن
یونس عن الاوزاعی عن الزهری واخرجه عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزهری ایضا وانهما ائمة اثبات اند
حاصل آنکه چون حاکم اراده مزید استثبات کند استکثار عدلات کند تا آنکه غلبه ظن بصدق قول آنها حاصل شود ولهذا
از شافعی آمده که لابدست از سه عدله ومالک واوزاعی گفته از دو عدله چاره نیست ودر ما عدا اینها دو مرد بنص قرآن
کافی اند واین شامل هر خصومت ست الا ما خص بالدلیل یا یک شاهد با یمین مدعی بنا بر ادله داله بر وجوب عمل بیک
شاهد ویمین و اداء شهادت برای هر یکی واجب ست بر متحمل آن لقوله تعالی ولا یأب الشهداء اذا ما دعوا
چه این آیه دال ست بر وجوب تحمل شهادت بر مدعو بسوی آن و بر وجوب تادیه اش از برای طالب تادیه بسوی حاکم ونیز
دال ست بران کریمه ولا تکتموا الشهادة ومن یکتمها فانه آثم قلبه وهم وجوب امر بمعروف ونهی از منکر مقرر ست
بادله قطعیه ووجوب تادیه شهادت از همین قبیل ست لاسیما از خشیت فوت حق وبرین ست حمل حدیث الا اخبرکم
بخیر الشهداء الذی یاتی بشهادته قبل ان یسألها واین در صحیح مسلم وغیره ست از حدیث زید بن خالد جهنی ونیست
فرق در آنکه حق قطعی ست یا ظنی زیرا که ادار شهادت بسوی حاکم واجب ست بر شاهد وبر حاکم حکم بانچه نزد او صحت رسید
واجب ست وتادیه این شهادت نزد کسیکه اقامت حق واخذ ید ظالم ورد حق بر حقدار می تواند کافی ست بر صفت که
باشد گو غیر قاضی بود اگر شاهد میداند که وی قادر بر ایصال حق بحقدار ست ووجهش آنست که تمام نمیشود امر بمعروف ونهی از
منکر مگر بسعی در اثباتش بهر ممکن وهکذا حال آیه ست ولا یاب الشهداء اذا ما دعوا چه هرگاه مشهود له دعوت شهداء
بسوی کسی کند که از وی امید انفاذ حق وارد بر شهود واجب ست که انکار وابا از اجابتش نکنند ورنه در نهی قرآنی
بیفتند وطلب اجرت بر شهادت جائز نیست زیرا که این اجرت ست بر واجب وسخن بران در اجارات گذشته

ونتوان گفت که واجب مجرد تادیه ست نه قطع مسافت زیراکه واجب آن تادیه ست که مشهود له بدان منتفع گردد وچون
این تادیه محتاج قطع مسافت باشد ادای شهادت برشاهد صادق نیاید مگر بقطع مسافت ورنه داخل باشد زیر قوله تعالی
ولایاب الشهداء وقوله ولاتکتموا الشهادة وتارک امر بمعروف ونهی عن المنکر باشد که واجب ست بروی ومراد بشهادت
اخبارست بانچه شاهد آنرا میداند نزد حاکم بهر لفظ که باشد وبهر صفت که بود ونیست معتبر مگر اتیان شاهد بکلامی که سامع
آنرا میفهمد پس هرگاه که مثلا رایت کذا وکذا وسمعت کذا وکذا گفت این شهادت شرعی ست ولفظ شهادت شرطیت نیست
وهرکه آنرا شرط کرده حجت نیره که درخور تمسک باشد نیاورده حافظ محقق ابن القیم رح در بدائع الفوائد نوشته لیس
مع من اشترط لفظ الشهادة فیها دلیل لامن کتاب ولاسنة ولا اجماع ولاقیاس صحیح انتهی ودر بسیاری
از ابواب متقدمه گفته ایم که اشتراط الفاظ صنیع کسی ست که در حقائق اشیا امعان نظر نکرده ونه تا انجا رسیده که
تعقل نماید بآنکه الفاظ غیر مراد لذاتها اند ونیستند مگر قوالب معانی که تادیه اش بدان می کنند وچون تادیه معنی مراد دست بهم
دهد بر اشتراط زیادت بران کدام دلیل از روایت ودرایت نیست اگرچه بعبارت غیر حسنه وبالفاظ غیر مانوسه چرا نباشد
چه مقام مقام بلاغت وفصاحت نیست تا حسن اداء از برای مودی شهادت شرط میتوان کرد بلکه مقام مقام اخبار ست
بانچه شاهد عالم اوست هرچند برطانت ولغت مستعجمه بود اینقدر باید که مستمع سخن او بفهمد ومدعای بیانش دریابد اگرچه بجز
اشاره مفهمه از قادر بر نطق وبکتابت باشد واما عدالت شهود پس این همان شرط ست که بران ابتنا دقناطیر میرود ودر ترتیب
قبول براوست واین شرطی ست که حق تعالی در کتاب عزیز غیر آنرا شرط نکرده ونه بقول خود واشهدوا ذوی عدل
منکم وقوله ممن ترضون من الشهداء برماسوایش تنبیه فرموده ومراد باین عدالت آنست که حاکم خودش بداند یا هر که
بر حال شهود مطلع ست حاکم را اخبار کند که این شهود در حال تادیه شهادت قائم اند بانچه حق تعالی برایشان واجبش کرده
وتارک چیزی اند که ازان نهی ایشان نموده ومنجمله جرءت کنندگان بر کذب نیند ونه حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده
که نزد احمد وابوداود وابن ماجه وبیهقی بسند قوی ست شامل ایشان ست ولفظ آن حدیث این ست قال قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم لاتجوز شهادة خائن ولاخائنة ولاذي غمر علی اخیه ولاتجوز شهادة القانع
لاهل البيت وهو الذي ينفق عليه اهل البيت ودرین باب احادیث دیگر ست که تقویت این حدیث میکند چنانکه
استیفارش در شرح منتقی ومسک الختام شرح بلوغ المرام وظفر اللاضی بما یجب فی القضا علی القاضی بوده ست وهم عنقریب
تعداد کسانی که گواهی شان صحیح نیست بیاید حاصل آنکه اعظم ارکان عدالت تحری صدق وعدم تساهل در کلام وتنزیه
در سخن ست هرکه چنین باشد شاهد عدل ست وبعد ازان حاجت بآن نیست که در حال ظاهر العدالة بود که در حدش گفته اند

هي ملكة تمنع النفس عن اقتراف الكبائر والرذائل و نه حاجت بسوی کثرت تفتیش و مزید تجسس از حالش زیرا
برین حالت ست چنانکه بعض اہل اصول گفته اند که فسق مانع ست ولابد ست از تحقق عدم آن بلکه میگوئیم که فسق تبیّن شده
مانع ست لکن اصل عدم وجود اوست پس بنا برین اصل می باید کرد تا آنکه ناقلی ازان قائم شود و اگر خصم رضا داد بشهادت
غیر عدل این رضا دافع هر علت وارده بر شهادت ست گویا وی راضی شد باثبات چیزی که بران گواهی داده و لکن این
وقتی ست که رضا خصم بنا بر قصور در فهم یا ادراک آن نباشد چنانکه یکی را گمان بود که مجرد شهادت شهود بران بر هر صفت
که باشد موجب ثبوت حق ست بر ذمهٔ وی و اما آنکه خصم یا نائب او حاضر باشد پس این صحیح ست زیراکه این شهادت را
الزام او بشهود به در عقب ست و گاه باشد که در حضورش تنبیهی بود از برای شهود بر خلاف معتقد شان بنا بر وهم عارض
یا شبه حاصله بر آنها و نیز خصم را میرسد که در شهود به جرح ایشان کند و بالجمله لابد ست از علم بکیفیت شهادت تا نزد شهادت
بباطل عمدًا یا سهوًا باب جرح منفتح شود و اما تحلیف شهود پس مضارت ست از برای ایشان و حق تعالی گفته ولا یضار
كاتب ولا شهيد و نیست معتبر در شهود مگر آنکه عدول مرضیین باشند چنانکه منطوق کتاب عزیز ست و چون برین صفت
باشند تهمت را هیچ تعلق بانها نیست که تحلیف اینها کرده آید و اگر تهمت متعلق ایشان ست عدول مرضیین نیند پس شهادت
ایشان مردود باشد ازین حیثیت و استدلال بقوله تعالی فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما صحیح نباشد
زیراکه این قصه منسوخ ست با آنکه در بارهٔ اهل ذمه آمده و دعوی نسخ بعض قصه نه بعض دیگر تحکم ست انصاف ازان اباء دارد و کذا
اگر شهود عدول مرضیین اند تعریف شان جائز نیست بلکه این تعریف فت در عضد آنها و عضد مشهود له ست بغیر سبب موجب
با آنکه درین باب شرعی واجب الاتباع و متعین المصیر الیه نیامده آری اگر حال آنها نزد حاکم ملتبس باشد و خواهد که اختبار صدق و
اتفاق آنها بر شهود به کند لا باس به ست زیراکه این اختبار یکی وسیلهٔ اثبات حق و دفع باطل ست قاضی علامه محمد شوکانی
فرماید وقد انتفعنا بهذا التعريف في غير قضية انتهى ولا سیما چون شهود در شهادت متفق اللفظ غیر مختلف العبارة
باشند که این اتفاق موذن بسازش و داعی بسوئ تهمت ست که بر شهادت بآن لفظ و عبارة تواطی کرده اند و میان خود با
بران تواصی نموده و غالب در شهادت صدق ادا هر شاهد ست از برای معنی که دیگری بدان گواهی داده بالفاظی که نزد تادیه
بدان تعبیر میرود برابر ست که لفظ این شاهد موافق شاهد دیگر افتد یا مخالف آن باتفاق بر معنی و از انچه موضح صدق از
کذب ست همراه ریبت آنست که حاکم این شهود را متفرق گرداند و از صفاتیکه تعلق بزمان و مکان و حال دارد بپرسد و توزیع
سوال نماید زیراکه نزد این حال شهادت کاذبه متغیر میگردد بغایت تغیر و خلاف ظاهر و صدق و کذبش نمایان میشود و
اجتماع شهود جهت ادای شهادت شرط نیست و استشنا در زنا باین اعلال که شاید خود شهود قاذف او باشند باطل

محض ست اشارتی از علم ندارد بلکه اگر بر شاهد در وقتی غیر وقت شاهد دیگر ادا شهادت کند هر چند از اوقات متباعده
بود جائز باشد چنانکه در شهادت شهود بر مغیره واقع شده که زیاد تاخیر کرد و در وقت دیگر شهادت داد و اعیان صحابه
حاضر بودند و هیچکی بران انکار نکرد و نه این حرف گفتند که متاخر قاذف ست و پرسیدن شهود از سبب ملک چیزی
نیست زیراکه انچه برایشان واجب بود بحسب علم خود ثبوت ید مشهود له بران شی و تصرفش دران همچو تصرف مالک گواهی
داد ند پس سوال ایشان از سبب ملک سوال غیر واجب المعرفة ست و میان صحت شهادت و این سوال تلازم نیست [illegible]
و گذشت که شهادت باشاره مفهمه از قادر بر نطق صحیح ست تا بغیر قادر چه رسد پس گواهی اخرس صحیح باشد آری صبی خود
شهادت نیست و لکن اگر از خبر صبیان انچه مفید ظن قوی ست فراهم آید عمل بران از باب عمل بقرائن قویه باشد و نقل
اجماع برین عمل پیشتر گذشته و عدم قبول شهادت کافر تصریح مجمع علیه ست چنانکه محققین اهل مذاهب مختلفه نقل کرده اند
و خلافی دران منقول نیست و هر که زعم کرده که درین مسئله خلاف ست وی خطا نموده و وجهش تصریح قرآن کریم ست باشتراط
عدالت مرضیه شهود و کافر نه عدل ست و نه مرضی بلکه مسلوب الاهلیة و مظنه تهمت ست و کریمه او آخران من غیرکم
از ما نحن فیه نیست بلکه درباره امر دیگرست چنانکه محققین مفسرین بیانش کرده اند و نیز این آیه منسوخ ست پس استدلال بدان
بران حکمی نباشد حاصل آنکه این امر واضح تر از هر واضح و اجلی از هر جلی ست و لکن هر کرا حجی لمخالفت مردم مجبوب ست وی
در مخالفت کتاب و سنت و اجماع می افتد و میدانند که شهادت ملتی بر مثل خودش جائز ست بنابر آنکه ما ماموریم بتقریر اهل ملت
بر شرع شان و منجمله اش قبول شهادت بعض ایشان بر بعض ست و اگر این را نپذیرانداریم مقتضی اهدار بسیاری از قضایا باشد
که در آنها شاهدی از مسلمانان نیست چه تاخم و مداخلت فیما بین ایشان ست و اهل اسلام در مسکن و مخالطت متنزه اند ازانها
و این دلیل که تقریر ملیین بر شرع آنهاست مغنی ست از استدلال بمثل حدیث جابر ان النبي صلی الله علیه وسلم اجاز
شهادة اهل الكتاب بعضهم علی بعض اخرجه ابن ماجة زیراکه در اسنادش مقال ست و بعد ازانکه متقدم
شد که عدالت شرط ست در شهود پس حاجت تنصیص بر عدم قبول شهادت کافر و صبی و فاسق و نحو آن نیست چه اطلاق
عدالت بر مرتکب معاصی خدا نیاید و نیست در تنصیص بر فاسق و مانند آن مگر تطویل که هیچ فائده نمی بخشد با آنکه فسق در اصل
لغت اشد کفر ست و عبارات قرآن برهمین معنی آمده گو در مواضع قلیله مراد بدان عصاة مسلمین باشند کما في قوله تعالی
یا ایها الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنبأ و در سنت دلیل بر رد شهادت غیر عدل وارد شده چنانکه در حدیث
عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة
اخرجه احمد و ابو داود و ابن ماجة والبیهقي باسناد قوی و این را ابو داود بدو اسناد آورده و در هر دو طعن نیست

ودر لفظی گفته ولا زان ولا زانیة وشاهد اوست حدیث عایشه نزد ترمذی ودارقطنی وبیهقی لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة الحدیث ودر سندش یزید بن ابی زیاد مقال ست وترمذی گفته لا یصح عندنا اسناده وابوزرعه گفته منکر وضعفه عبد الحق وابن حزم وابن الجوزي ولکن درین باب ست نحو آن از حدیث ابن عمر نزد دارقطنی وبیهقی ودر سندش دو کس ضعیف اند وبعض این احادیث مقوی بعض ست ومغنی ست از استدلال باین احادیث انچه گذشت که واقع در معاصی عدل نیست ومجرد وقوع توبه وتحقق انابت ماحی حوبه واتصاف بسلب عدالت وراد بسوی اتصاف باوست وجائز نیست شهادت کسی که او را نفع ست دران زیراکه وی باین نفع که عائد باوست مظنه تهمت ست نزد حاکم واگر بمکانی از عدالت باشد که این نفع در وی موثر نبود پس عدل مرضی ست وجهی از برای رد شهادت او با وجود شرط معتبر دران نیست ودر حدیث متقدم عمرو بن شعیب گذشته لا تجوز شهادة القانع لاهل البیت وقانع همان ست که کسان خانه او را نفقه میدهند ووجه در عدم قبول شهادتش همین تهمت ست بنابر نفعی که از مشهود لهم حاصل اوست ووجه عدم قبول شهادت ذی سهو واضح ست زیراکه با کثرت سهو وثوق بشهادت وی نباشد چه جائز ست که از بعض مشهود به که شهادت بروجه صواب جز بدان تمام نمی شود سهو کند وهکذا شهادت ذی حقد چه بنابر حقد مشهود علیه مظنه تهمت موجب عدم قبول ست ودر حدیث متقدم عایشه زیادت لفظ ولا ذي غمر لاخيه ولا ظنين ولا قرابة آمده ودران مقال متقدم ست واز حدیث ابن عمر بلفظ لا تقبل شهادة ظنين ولا خصم مروی گشته ابن حجر گفته ليس له اسناد صحيح ولكن له طرق يقوي بعضها بعضا وازین باب ست انچه ابوداود در مراسیل از حدیث طلحه بن عبد الله بن عوف آورده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم بعث منادیا انه لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين وبیهقی از طریق اعرج مرسلا روایت کرده که ان رسول الله صلعم قال لا تجوز شهادة ذی الظنة والحنة یعنی آنکه میان تو واو عداوت ست وحاکم از حدیث علاء عن ابیه عن ابی هریرة مرفوعا مثل آن آورده ودر اسنادش نظر ست وهکذا شهادت ذی الکذب مقبول نیست ووی اقبح این معدودین ست در حال وابعد اینهاست در مقال ودر عدالتی که پذیرا نیست شهادت بدون آن وهرکه از قرابت یا ازواج متهم بمحابات ست شهادتش غیر مقبول ست زیراکه وی از ذوی ظنه باشد وهرکه چنین نبود شهادتش پذیرا ست بدون فرق میان رقیق وخادم واجیر وقریب وزوجه ونحوهم وهمچنین شهادت اعمی در هرچه مفتقر برویت ست نزد دار صحیح نیست چه وی گواهی بر رویت نمی تواند داد واگر دهد مجازف کاذب باشد بخلاف شهادت بر صوت ودر سائر انچه مفتقر بسوی رویت ست

فصل جرح وتعدیل خبر ست نه شهادت وگذشت که اعتبار لفظ در شهادت جمودی بی وجه ست وشرطی که از ان چاره کار نباشد همین ست که

شهود عدول مرضیین باشند چنانکه قرآن کریم بدان ناطق ست و بکذا عده منطوق فرقان عظیم ست قال رجلان او
رجل وامرأتان پس معتبر در شهادت عدالت و عدد ست و در اخبار بآنکه فلان عدل ست یا غیر عدل یا متصف بکذا است یا
غیر متصف بکذا پس این اخبار از باب روایت ست و لابد ست که حاکم را ظن صدق حاصل گردد و اگر بیک کس حاصل شد
همین قدر کافی ست و اگر بیک کس درست بهم نداد لابد باشد از زیادت باز عمل ست بر ترجیح حاکمی که بمثل توضیحش قیام
حجت در اکتفا بمجرد اجمال یا فحص از تفصیل میشود پس هرگاه که در ظن حاکم صدق جارح یا معدل غالب گردد بدان عمل کند
و نیست فرق در آنکه جرح پیش از حکم باشد یا بعد از ان چه نزد غلبه صدق جرح بر ظن حاکم فت در عقد حکم سابق صورت گیرد
و گفته اند که جارح اولی ست اگرچه معدل بسیار باشند چه غایت تعدیل آنست که معدل عالم بارتکاب قادح در شهادت شاهد
نیست و عدم علم او علم بعدم نیست بخلاف جارح که وی شاهد ارتکاب شاهد از برای قادح در عدالت ست و این اثبات ست
و اثبات مقدم ست بر نفی ولکن این وقتی تمام شود که جرح مفصل باشد و اگر مجمل ست چنانکه جارح گوید این شاهد عدل نیست
و معدل گوید نه بلکه عدل ست پس لائق درین حال آنست که مرجح ازین هر دو وصف حال شاهد در حالت شهادت باشد
اگر متصف بموجب عدالت و مجتنب از قادح در عدالت ست ترجیح تعدیل را باشد و جرح مجمل محمول بود بر آنکه جارح در جرح
مستند بسوی فعل یا ترک فعل شاهد ست پیش ازین حال که الآن تائب ست از ان و متصف بدان ست کما قیل ؎

آدمی را بچشم حال نگر | از خیال پری و زمی بگذر

و اگر شاهد در حال شهادت متصف بمنافی عدالت ست جرح مقدم ست بر تعدیل و قول معدل محمول باشد بر آنکه وی
درین تعدیل مستند بسوی حال شاهد پیش ازین حالت ست که اینهم بران بوده ست و وجوه ترجیح در کتاب ارشاد الفحول
الی تحقیق الحق من علم الاصول و ملخص آن حصول المامول من علم الاصول بر وجه غیر مسبوق الیه مستوفی ست فمن رام شفاء
النفس و اندفاع اللبس فعلیه بهما و در دلیلی از ادله نیامده که شاهد را بر شهادت خود شهادت دیگر دادن جائز ست
بلکه آنچه او تعالی بر شهود واجب کرده اتیان بشهادت متحمله ست کما قال سبحانه ولا یأب الشهداء اذا ما دعوا و قال تعالی
ولا تکتموا الشهادة ومن یکتمها فانه آثم قلبه پس این ارعاء جائز نبود بنا بر عدم ورودش در شرع و اگر شاهد را عذری
عارض گردد که نزد آن عذر از فوت می ترسد چو مرض یا پیش آمدن سفر بسوی مکان دور درست جواز ارعاء درینجا بنا بر اقتضای
ضرورت باشد زیرا که در ترک آن اضرار از برای مشهود له و تفویت حق او ست پس سعی در تلافی امر بحسب امکان واجب بود
و این غایت ما یمکن ست و از آنچه قائم مقام ارعاست اگر اقوی تر از ان نبود آنست که شهود شهادت را بخط خود بنویسند
اگر معروف الخط اند یا از دست کسی بنویسانند که خطش معروف ست و بران دیگری را گواه گیرند زیرا که ادله صحیحه دال اند

بر عمل بکتابت صحیحه در مواضع از کتاب وسنت وانچه دال ست بر قبول کتابت علی العموم وارد شده ووجه عدم قبول
ارعاء در حدود آنست که اینها ساقط میشوند بشبهه وحکمی ست که شاهد در شهادت خود چون بنفسه گواهی دهد چیزی آرد که
مفید شبهه باشد وهرچند این تجویز سخت بعید ست لکن در حدود بشبهات مقتضی همچو امر ست واجتماع شهود بر حد شرط
نیست غایت آنکه انتظار شاهد کنند تا آنکه عذرش زائل گردد باز برای شهادت حاضرش آرند پس اگر حضورش متعذر
گردد ونصاب بدان منخرم گردد حد ثابت نشود ووجهی از برای استثناء قصاص نیست بل ارعاء جائز ست با عذر یا شهادت
بکتابت صحیحه واشهد علی شهادتی گفتن هیچ نیست چه پیشتر گذشته که اشتراط این الفاظ در غالب ابواب جمود ست دلیلی
بران نیست بلکه همین قدر کافی ست که شاهد را امر بشهادت کنند به لفظی که باشد وهمچنین فرع را تادیه شهادت بهر لفظ که
بود کافی ست وتعدیل فرع بنا بر آنست که ایشان شهادت بحق نداده اند بلکه شاهد اند بر شهادت شهود وکفایت یک شاهد
با دو زن نص قرآن کریم ست وهمچنین یک شاهد با یمین مدعی اگرچه فاسق باشد چه دلیل صحیح دال ست بران چنانکه در قصه
حضرمی ست که آنحضرت او را گفته شاهد اک او یمینه وی گفت ای رسول خدا انه رجل فاجر لا یبالی علی ما حلف
فرمود لیس لک الا ذلک وارتفاع یکی از دو شهادت متعارضه بهر مزیت از مزایا مصیر برجحان اوست پس شهادت
دیگر مرجوح باشد وظن بصحت شهادت راجحه اقوی ست چنانکه بصحت مرجوحه انقص ست وگاهی تا انجا میرسد که مرجوحه را
تاثیری در تحصیل ظن معتبر باقی نمی ماند ونیست اعتبار بمجرد وجود نصاب مقتضی گر با عدم مانع ووجود شهادت راجحه بجای مصداق
وصف مانعیت ست وهر اختلاف دو شاهد که حمل آن بر تعدد واقعه بدون مانع ممکن باشد مضر نیست وازین وادی ست
اختلاف در زمن اقرار یا انشاء یا مکان این هر دو واما اختلاف در قدر مقوم پس اگرچه حملش بر تعدد واقعه می تواند شد
لکن لازم نمی آید مگر همان که بران هر دو متفق بوده اند چه نصاب شهادت بران تمام گشته پس اگر تکمیل نصاب بر زیادت
ممکن شود باین طریق که شاهد دیگر شهادت دهد بر انچه شاهد زیادت بدان شهادت داده یا مدعی حلف کند مثل آن واجب
گردد بنا بر وجود نصاب معتبر در حکم ونیست اعتبار باتفاق شهود در لفظ ونه بدان کدام فائده تعلق دارد بلکه معتبر اتفاق
آنهاست در معنی فقط ودر عقود اثبات مقدم بر نفی ست چه شاهد مثبت شاهد بعلم ست وغایت آنچه شهادت نافی متضمن آنست
عدم علم اوست بدان وعدم علم بعدم نیست پس چون مدعی شهادت مثبت را بیمین خود مکمل سازد یا شاهدی دیگر همراه آن
شهادت دهد حکم بدان واجب گردد وهکذا الکلام در اختلاف در قدر عوض ست وهر که دعوی دو مال کرد وبر هر یکی بینه
کامله آورد هر دو از برای او ثابت باشد واین از غایت وضوح ونهایت ظهور محتاج تفصیل وشغل حیز نیست چه اختلاف
میان دو مال در هر صورت که باشد مقتضی آنست که هر دو یک مال نیست [illegible]

حمل هر بینه بر یک مال واجب باشد رجوعاً الی البراءة الاصلیة مع عصمة اموال المسلمین بالشرع فصل
رجوع از شهادت مبطل شهادت ست بدون فرق درانکه قبل از حکم باشد یا بعد ازان و کدام تاثیر از برای حکم با بطلان
مستندش خواهد بود و نیست فرق درمیان حد و قصاص و غیرهما و اگر تنفیذش واقع شد شک نیست که حاکم معذورست
از طرف شهود و شهود بسبب جنایت اند بر مشهود علیه و هرکه بسبب شهادت ایشان در بدن یا مال مصاب شده اورا
غرامت باشد بر ایشان و این غرامت در بدن ظاهرست زیراکه بروی چیزی حلول کرده که استدراکش ممکن نیست مگر بتسلیم دیت
یا ارش آن و اما در مال پس مغرم نشوند مگر نزد تعذر ارجاع آن مال بسوی دست مالک و هرکه بروی برجوع متعذر شود بتاثیر تلف
وی مغرم بقیمت باشد و قدر شهادت بر نسب شهرت در محله کافی ست و بعض مشتغلین بعلم فروع فرق کرده اند درانکه کفایت
شهادت بشهرت باعتبار ثبوت میراث ست و درانکه ثبوت نسب تمام نمی شود مگر بتدریج و لکن مخفی نیست که این فرق کسی
میکند که میان حقائق اشیا و میان انچه ازان متسبب میگردد فرق نمی نماید چه ثبوت میراث متسبب از ثبوت نسب ست
و چون سبب ثابت نشد مسبب ثابت نگردد و ثبوت مسببات بدون ثبوت اسباب آنها محال ست و هکذا فرق میان شهادت
بر حق و شهادت بر ملک نیست حاصل آنکه غالب همچو تفریعات بعض ظلمات فوق بعض ست و حق تعالی برای عباد خود ازان
سعت گردانیده و جز مجرد تضییق بر عباد و تعسیر شریعت واضحه که شب آن همچو روزست فائده دیگر نمی آرد و شهادت بر
نفی فی الجمله مفید انتفاء آن شئ در علم شاهدست پس اگر این نفی معارض گردد باثبات اثبات راجح باشد ازان و اقدم بود
زیراکه این شهادت ست بعلم و اگر معارض نگردد وجهی از برای جزم بعدم صحت شهادت بران نفی بدون معارض انهض از نفی
نیست زیراکه فی الجمله افاده فائده معمول بها با عدم معارض میکند و اگر هیچ نباشد مگر همین قدر که این شهادت عاضد و مقوی
اصل ست کافی باشد چه عدم مقدم ست بر وجود و آنکه گفته اند که شهادت از برای غیر مدعی صحیح نیست و عدم صحتش مجمع علیه ست
پس این قسم دعوی بر اجماع مسلمین با وجود تعسر بلکه تعذر اجماع بسیار بر روی کار آمده چنانکه در ارشاد الفحول و حصول المامول
مبین ست و گذشت که امر بمعروف و نهی از منکر دو عماد اند از اعمده این دین مبین و شرع متین و وجوبش موقوف بر
مطالبه ذی حق نیست زیراکه استیلاء غیر بر حق او غصب و مظلمه ظاهرست پس اقل احوال عالم بحقیقت حال آنست که ذی حق را
یا کسی را که قادر بر انصاف و دفع مظلمه اوست خبر کند و آگاه سازد و رجوع باین دو اصل عظیم غنی ست از رجوع بسوی معارضه
حدیث خیر الشهداء الذي یاتي بشهادته قبل ان یستشهد و حدیث ذم قومی که شهادت میدهند بدون استشهاد
و اختلال شهادت اصل مستلزم اختلال شهادت فرع ست شرعاً و عقلاً و عادةً و حکم حاکم بشهادت فرع مختل الاصل هباء منثور
یا سراب قیعان ست حاجت آن نیست که آنرا منقوض گویند چه آن شهادت از اصل منعقد نشده و قاضی ماموریست تا آنکه

حکم موافق حکم خدائتعالی کند واین نمی باشد مگر باقرار وشهادت یا یمین پس در ذهن عالم حکم بانچه در دیوان خود باعدم ذکر سبب آن باید کجا واقع میتواند شد که این راخود مدخلی در اسباب شرعیه نیست وچه قسم بقاضی مسلمین گمان می توان کرد که بمثل این معنی حکم سے تواند کرد وصحیح ست شهادت کسی که انکارش کرد بنابر آنکه انکارش از سهو ونسیان باشد ولکن اگر تصریح بانکار کرد وبران تصمیم نمود این ریبت در شهادت ست وچون شهادت جز از یقین نبود وظن دران کافی نیست پس شهادت بر افعال متوقف باشد بر رویت که نزد آن علم یقینی دست بهم دهد وهکذا شهادت بر اقوال که لابدست دران از رویت صاحب قول وسماع صوت او مگر آنکه شاهد ممارس آن قائل باشد بر وجهی که بعلم یقینی بداند که این قول قول اوست وبوجهی از وجوه دران ممتری نبود که درین حین حاجت مشاهدهٔ قائل نیست وشاهد اگر عارف مشهود علیه نیست وتمیزش از غیر نمیکند لابد باشد از تعریف واگر او را می شناسد غنا از تعریف حاصل ست ودر شهادت نسب ونکاح لابدست که شاهد تصریح کند بآنکه مستندش درین شهادت مجرد شهرت ست چه شهرت مستند ضعیف ست وچون بعارض شود باقوی تر از خود از برای حکمی باقی نماند چه بسیار شهرت ست که نشو ونمای آن از مجرد کذب کاذب وهزل هازل باشد کما قیل رب مشهور لا اصل له وسامع را ظن کثرت آن شهرت دامنگیر میشود وسپس اکتشاف آن بخیال کاذب میگردد واگرچه در شهادت بر ملک تصرف ونسبت وعدم منازع صالح اعتبار ست ولکن نه بر جهت اطلاق بلکه مقید ست بآنکه شاهد تصریح کند بآنکه مستندش بسوی اسباب ثلاثه مذکوره ست چه یقین وقطع ست بآنکه شهادت برآنکه این ملک از آن فلان ست وشاهد میداند که از پدرش وارث آن گردیده یا از فلان خرید کرده یا فلانی باو هبه ساخته اقوی ست از شهادت مستنده بسوی اسباب ثلاثه مذکوره وخط شاهد صالح عمل ست اگر احتمال زیادت ونقصان ندارد یا خط کسی ست که خطش معروف ست وشک وتشکیک نمی پذیرد پس درچنین خط رجوع در تفاصیل لابدی ست واگر چنین نبود فی الجمله شهادت دهد وتعرض بتفصیل بگذارد چه تعرض بدان گویا تعرض بمحل شک ست

وشهادت بر هیچ شک حلال نیست

کتاب الوکالة

صحیح ست استنابت در قرب بدنیه که ادله بدان وارد شده وقول بعدم صلاحیت استنابت برای قرب دعوی مجرد ست چه از آنحضرت صلعم بصحت رسیده من مات وعلیه صوم صام عنه ولیه ودر حدیث خثعمیه آمده ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیته وحدیث حج عن نفسک ثم عن شبرمة ودرین باب واقعات منتشره باصل جواز ست وممتنع نیست از ان مگر همان که دلیلی بران دلالت کرده باشد ونیز این اصلی ست که رجوع بسوی آن نزد عدم دلیل میرسد وهر که ازوی

فعل شیٔ بنفسه صحیح ست او را استنابت غیر دران جائز باشد مگر آنکه ناقلی بیاید و ازین اصل نقلش کند حاصل آنکه ناذر را
میرسد که در نذر از طرف خود نائب گیرد و واهب را میرسد که در بخشیدن در هبه که دران بیمار نبود کسی را نائب گرداند و
معتق را میرسد که در عتق از جانب خویش استنابت کند و نحو این امور و هر که دعوی منع از امری ازین امور کند بروی واجبست
که ناقلی ازین امور بیارد و از انچه دال ست بدلالت مبینه برین جواز فرستادن نائب ست در جهاد و تجهیز مجاهد و نحو آن و هکذا
مانعی از ایقاع ظهار و طلاق باستنابت نیست اگرچه ظهار قول منکر و زور ست و طلاق بدعی منهی عنه ست لکن چون حکم آن نزد
فعل لازم خودش ست پس کسی که درین باب نائب خود گرفته این حکم لازم او هم باشد و هکذا مانعی از توکیل و استنابت در
اثبات و استیفاء حد و قصاص نیست خواه اصل حاضر باشد یا غائب و چه قسم این نیابت صحیح نبود که انحضرت صلعم کسی را میفرستاد
تا رؤس کفر را که ایذایش میرسانید نکشد و این در غیر واقعه رو داده و این استیفاء حدی ست که بر آنها واجب گشته و دماء ایشان
بدان حلال آمده زیرا که از یهود بودند و روی یهود نداشتند و همچنین علی مرتضی را برانگیخت تا در آینده را بر امهات مومنین
بکشد وی او را مجبوب یافت و انیس را فرستاد و فرمود اغد یا انیس علی امرأة هذا فان اعترفت فارجمها آری چون
استنابت متفرع از ثبوت تولی اصل ست پس اگر ولایت بر اصل آن شیٔ ممنوع باشد منع توکیل از ان بفحوای خطاب ثابت ست
مگر توکیل زن کسی را که بزنی دهد او را که شرع بدان آمده و در ینجا هم لفظ شرط نیست بلکه صحیح ست استنابت از هر واحد برای
هر واحد هر که باشد و در هر چه باشد هرچند باشارت از قادر بر نطق یا بکتابت از قلم بود و باطل میشود برد زیرا که دخول دران
بر وکیل واجب نیست و چون واجب نشد او را میرسد هرگاه که خواهد نفس خود را معزول سازد و چون منعزل کرد باز نائب
و وکیل جز بتراضی دیگر نشود و همین ست معنی تجدید و لهذا اعتبار قبول بلفظ نیست و انقلاب فضول وکالت بمخالفت معتاد
صحیح ست زیرا که انچه وکیل را موافق قصد موکل می بایست کرد نکرد با آنکه معتاد در عرف هر دو همان مقصود در وکالت بود
نزد اطلاق پس مصیر بسوی غیر آن مخالفت ظاهر ست که لازم وکیل و موکل نیست وکیل را ازانجهت که وی قصد تصرف
از برای نفس خود نکرد و موکل را ازانجهت که انچه وکیل کرد مراد او نبود و اما مخالفت چیزیکه موکل تعیین آن کرده پس امرش
ظاهر ست مگر عادلی عدول و خلاف موکل در امری کند که دران مصلحت خالصه باشد و بخالف آن مصلحت غرض موکل متعلق
نبود چنانکه عروه بارقی را رسول خدا صلعم امر باشترای ضحیه از برای خود بیکدینار فرمود وی دو کبش بیکدینار خرید کرد و یکی را
ازان هر دو بدیناری بفروخت و یکدینار و کبش پیش آنحضرت آورد آنحضرت صلعم او را دعا داد و همچنین حال استنقاد ست
مگر آنکه موکل را غرضی بنسیه متعلق باشد که درین حین بر وکیل مطابقت غرض موکل واجب ست بنابر آنکه متصرف از طرف
اوست خودش را حظ و ابرا نیست و نه وی ماذون ست بدان پس فعل او کالعدم ست و معتبر در نفی وکالت قول موکل ست

زیرا که اصل عدم اوست پس قول قول نافی باشد و هکذا قول قول اوست در قدر چیزی که وکیل شرایش کرده و در قدر
ثمن آن چه نافی زیادت منکر اذن دهی ست بآن و اصل عدم آن و عدم اذن بآن ست و روایتی و درایتی که مقتضی تعلق حقوق
بوکیل باشد نیامده و درین حین تولی طرفین از وکیل در هر شی صحیح باشد اگر قصدش آنست که این شی موکل است او را باشد و اگر
قاصد نفس خود ست وکیل را بود و مانعی از ان از شرع و عقل نیست و احدی نگفته رضا رخصم در خصومت وکیل از طرف موکل
شرط ست و نه هیچکی قائل بعدم صحت خصومت از وی مگر با حضور موکل ست بلکه بذکر همچو تخصیص پرداختن جز توسیع دائره و
تطویل مسافت نیست و انچه از ابوحنیفه رح اشتراط همین مروی ست گمان نمی برود که صحیح باشد چه رای شریف او که بنا بسیاری
از مسائل بران ست ارفع القدر ست از انکه چنین تجویز فرماید و نیست مانع از برای وکیل از تعدیل بینه خصم لکن اقرارش بر موکل
صحیح نیست زیرا که موکل او را وکیل خصومت و مدافعت کرده ست نه وکیل اقرار بر موکل و انچه بدان اذنش نداده و عجب تر
ازین تنزیل نکول از وکیل بمنزله اقرار ست فیالله العجب من اهدار اموال العباد بما لا تستحل به من
الاسباب آری صلح و توکیل و ابرا از وکیل صحیح نیست زیرا که بدان مامور نبوده مگر آنکه مفوض بتفویض شامل این امور باشد
بشمول ظاهری چه در بعض اضرار محض موکل ست و هو الابرا و در بعض کمتر از اضرار ابرا ست و هو الصلح و بعض متضمنه عدم صدور
خصومت ست بلا اراده موکل ولکن سخن در تصحیح اقرار وکیل بغیر شرط ست و ظاهر آنست که تفویض موکل منصرف بسوی
چیزیست که دران نفع محض و مصلحت خالصه موکل باشد و بسوی غیر آن باز نمیگردد و همین را هر عاقل از تفویض مراد می دارد
و موکل را میرسد که وکیل خود را هرگاه که خواهد عزل نماید خواه خصومت کرده یا نکرده و خواه خصم طالب عزلش شده یا نشده خواه
در حضرتش منصوب شده یا در غیبتش و انچه قول که عزلش مضر خصم ست تعلیل علیل و کلام قلیل التحصیل ست فسبحان الله بعداً
مالنا ولطلب الخصم والنصب بحضرته واي جدوی لتکلیف عباد الله بهذه الخزعبیلات آری عزل وکیل بموت
موکل صحیح ست زیرا که وی او را در حیات خویش نائب ساخته بود نه بعد از موت و همچنین باطل میگردد وکالت بردت موکل
زیرا که وی باین ردت مباح الدم والمال گردیده پس وکیل را خصومت از طرف وی چه قسم می تواند رسید و خبر واحد در عزلش
کافی ست و چون در تکالیف عامة البلوی خبر واحد کافی باشد در عزل وکیل از خصومت چرا کفایت نکند و انچه وکیل بعد از
عزل بکند لغو ست و این ظاهر ست خواه آزاد اند یا ندانند چه اعتبار بانتهاست و وکالت باجرت صحیح ست زیرا که نه از ان
قرب ست که دران او را اخذ اجرت حرام باشد و استحقاق او از برای اجرت بقدر حصه کار و بار ست و نیست فرق میان
صحیحه و فاسده بر فرض صحت اتصاف بعض وکالات خصومت بصحت و بعض آن بفساد و نیست وجه از برای آن بلکه
مستحق حصه فعل ست از اجرت مسماة یا عدم تسمیه استحقاق اجرت مثل دیگر وکلاء در همچو خصومت دارد ٭ ٭

باب الكفالة

اصل واجب قضاء لازم ست بوجه شرعی وصاحب حق را میرسد که مطالبه تسلیم از من علیه الحق بکند واگر من علیه الحق مهلت
مدتی از صاحب حق خواهد و وفا بدان در حال متعذر باشد بنا بر تعذر مال یا عدم نفاق مال در حال امهال متوجه گردد بنا بر
اقتضای ضرورت وصاحب حق را میرسد که از غریم خود توثق برهن یا ضمین بکند وهمچنین اگر من علیه الحق فی الحال متمکن از
تسلیم ست بلا مانع وصاحب حق رضا با مهال مدت با توثیق بضمین دهد او را میرسد زیراکه مالک مال ست التضییق در تسلیم مع الامکان
بر من علیه الحق بتاجیل جائز ست هکذا ینبغی ان یقال ومعنی کفالت بالوجه آنست که احضار مکفول علیه نزد حاجت بسوی
احضار او واجبست ونزد تعذر احضار کفالت وجه کسی که بروی حد یا قصاص ست باینمعنی صحیح ست ومطالب میشود کفیل باحضار او
چنانکه باید لکن حبس او نزد تعذر احضار صحیح نیست وصحت کفالت بمال ظاهر ست واما کفالت بعین پس اگر در عین برکسیکه
در دست اوست واجب باشد هر چند مضمون نبود ونزد وجوب رد کفالت صحیح ست ورد ش بر کفیل واجب چنانکه
واجب ست بر مکفول علیه واگر تلف شود حکمش حکم اعیان متلفه غیر مضمونه باشد ودر صحت ضمانت بتسلیم دین خود شکی نیست
ونه دران کدام نزاع ست وبر کفالت بالوجه بمعنی مطلق کفالت صادق ست وبر کفیل زعیم بودن راست می آید پس الخ زعیم
را لازم آید کفیل را لازم باشد نزد تعذر احضار وجه مکفول علیه وهو قوله صلی الله علیه وسلم الزعیم غادم کما اخرجه
ابوداود والترمذي وابن ماجة وتضعیف اینحدیث باسمعیل بن عیاش بی وجه ست زیراکه ضعف در روایتش از حجازیین ست
ودر روایت از شامیین قوی ست واینحدیث را از شرحبیل بن سلیم شامی روایت کرده نه از کدام رجل حجازی وحدیث را
طرق ست ونسائی دو طریقش از روایت غیر اسمعیل آورده ویکی را از انها ابن حبان صحیح گفته پس چون بر وکیل وجه احضار
مکفول بوجهه متعذر گردد او را ضمان چیزی که بر ذمه مکفول بوجهه ست باین حدیث شریف لازم آید اگر تعلق آنچیز بمال ست
نه آنکه متعلق ببدن باشد که درینصورت واجب بروی سعی ست در تحصیل آن تا آنکه بهر وجه متعذر شود وتمام کلام بر ضمین
وجه باید ولکن ازینجا شناخته باشی که مآل کفالت وجه بسوی ضمان مال ست وحق قول قائل بآن دلیل ست وصحیح ست
از میت معسر تبرعاً زیراکه وی خود را در چیزی در آورده که از انجام کارش خوف تضمین ست لقوله صلی الله علیه وسلم
الزعیم غادم ودلیل دال ست بر صحت کفالت از مرده مگذرست چنانکه بخاری وغیره از حدیث سلمه بن اکوع روایت
کرده اند که ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل على صاحبكم من دين قالوا نعم
ديناران فقال ابوقتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم زاد احمد والدارقطني

والحاكم ان النبي صلی الله علیه وسلم قال له لما قضی دینه الآن بردت علیه جلده وقد روي من
طرق وفيها اختلاف في قدر الدين وقد تقرر باصل الحديث صحة الضمانة ونيست اعتبار بلفظ بلكه اعتبار بچیزیست
که مفید معنی کفالت باشد اگرچه باشاره بود و مرجع در دلالات بسوی اعراف ست چه کلم متکلم غالباً بمقتضای عرفش باشد
و کفیل را میرسد که از برای خود هرچه خواهد شرط کند و نیست فرق میان وقت و شرط و میان اجل در تعلیق بمجهول بلکه
همه سواء بسواء است خواه غرضی همچو دیاس و نحو آن بدان متعلق باشد یا نباشد همچو ریاح و نحو آن و فرق کردن درینها راجع
بسوی روایتی یا درایتی نیست چه تعلق غرض و عدم آن امر خارج از ان تعلیق ست که وکیل آنرا از برای نفس خود جائز
دارد و بران تقیید لزوم ضمان کند و صاحب حق را اختیارست اگر خواهد رضا دهد بدان یا ممتنع شود از ان و صحیح ست تسلسل
کفالت زیراکه حقی که بر مکفول علیه بود بر ذمه کفیل آمد پس چنانکه کفالت از مکفول علیه اول صحیح بود همچنان کفالت ازین
وکیل صحیح باشد و همچنین مانعی از صحت اشتراک در کفالة و ثبوت طلب مکفول له از کفلاء نیست زیراکه حق بر یکی از ایشان
متوجه ست پس موجب کفالتش باشد و نزد تقرر کفالت حاکم را میرسد که بقدر لزوم مال از مال کفیل بگیرد و بصاحب حق
بدهد بدون حبس و اگر بنا بر بُعد مال یا تغلب او بر مال قطع از وی ممکن نشود حاکم را حبس او میرسد یا غریم را بفرماید که ملازم
او شود تا آنکه از انچه بر ذمهٔ اوست خلاص گردد و نیست فرق درینصورت میان کفیل الوجه نزد تعذر احضار مکفول بوجهه
و میان کفیل مال و دلیلش همان حدیث متقدم ست که الزعیم غارم و ساقط میشود کفالت وجه بموت مکفول به زیراکه وفا
بدان متعذر گشته و وفاتش از طرف او تعالی صورت بسته نه از طرف و سبب کفیل و نه بسببی از طرف مکفول علیه پس انچه
زیر قدرت او داخل نیست بر وی واجب نباشد و هکذا ساقط میشود بسپردن کفیل نفس خود را و با برا دو جهی یا مالیکه
بر کفیل بود و بقبول صلح از هر دو و اینهمه واضح ست و همچنین با تهاب کفیل چیزیراکه ضامنش بود چه باین هبه آن ضمان
ساقط میشود و اگر موهوب کفیل نزد مکفول علیه باقی ست کفیل را گرفتن آن از مکفول علیه میرسد زیراکه از ان او شده است
و باوجود کفالت اگر خصم طلبش از اصل کند صحیح باشد زیراکه اصل حق بر وی ست و اثباتش بر کفیل مستلزم اسقاط از
مکفول علیه نیست نه شرعاً و نه عقلاً و نه عادةً و استدلال بر عدم مطالبه اصل بقوله صلعم الآن بردت علیه جلدته
پس صحیح نیست بنا بر فرقی که درمیان کفالت برمیت معسر ست که رجوع بر وی متعذر و وجوه مکاسب بر وی دشوار
و تعلق ضمان بوی مشکل ست و میان حی صحیح کاسب که متملک ست و ضمان وغیره بوی متعلق آری اگر کفیل برائت
مکفول علیه شرط کرده ست ظاهر برائت اوست باین شرط بنا بر آنکه از اصل بری ست و چون دخول کفیل در کفالت
باختیار نفس خودش باشد پس انچه از برای غیر بر خود لازم گردانیده لازم او شود و انسانرا میرسد که مال خود در هرچه

خواهد صرف کند خواه بطور تملیک غیر باشد یا او را هبه کند یا در نذر دهد یا مال لازم وام ذاهب بر غیر را بر جان خود بگیرد
فرقی در میان این صور نیست وجهالت فی الحال غیر موثر درین کفالت ست فساداً یا بطلاناً چه اعتبار در همچو امر منتهای
حال ست وانتهاء حال بسوی علم بقدر او ست جملةً یا تفصیلاً و برین تقدیر ضمانت بمعین معلوم و بمجهول و بانچه ثابت ست
یا ثابت شود و بانچه بر مصادر یا بانچه مسروق شود یا غرق گردد یا بوجهی از وجوه تلف شود همه نافق ست در اختیار مکلف
از برای خود انچه بدان ضمان لازمش میگردد والزام آن بغیر اکراه و اجبار کرده ست چه وی را تصرف در مال خویش
چنانکه خواهد در غیر اضاعت و در غیر امری که مباح شرعی باشد میرسد و درین صورت اضاعت مال ست و نه تصرف بدان
در غیر حلال والتزام چیزیکه بر مصادر باشد قربت عظیمه و تفریج کربت و دفع ظلامت ست و در عین تالف ضمانت مثل
آن عین یا قیمت او ست و لغویت ضمانت در مثل این صورت صحیح نیست زیراکه وی خود اندران داخل شده و مفروض
آنست که وی کامل العقل صحیح التصرف ست و صحیح نیست رجوع در هیمه انواع بر جمیع تقادیر فاعرف هذا فانه الذی
ینبغی المصیر الیه والتعویل علیه لقوله صلی الله علیه وسلم الزعیم غارم و رجوع مامور بتسلیم مطلقاً ظاهر ست زیراکه وی غریم
حق او ست بسبب امر او بکفالت و تسلیم چیزیکه بر وی ست و مجرد امر بکفالت کافی ست زیراکه مستلزم ضمان ست و امر
بملزوم امر ست بلازم آن و اگر امر نیست بلکه کفیل تبرعاً دران داخل شده پس درینجا او را راهی بر مکفول علیه نیست زیراکه
وی بدان امر نکرده و نه او را فریب داده و نه از برای آن تسبب نموده تا می توان گفت که بسبب آن غریم حق او ست
و نیست فرق در میان کفالت صحیحه و فاسده و کفیل را که الزام نفس خود بر وجهی که بنا بر شرع بر وی وفا آن واجب شود نکرده
رجوع بسوی کسیکه مال خود بوی داده میرسد و اگر نفس خود را بدان ملزوم کرده ست مکفول علیه را بر وی بنفس این الزام
حق ثابت ست و رجوعش بر وے صحیح نبود زیراکه جاے نیست بر جان خود

باب الحوالة

صحیح ست بانچه افاده دلالت کند اگرچه باشاره از قادر بر نطق بود کما کررنا مثل هذا فی الابواب التی اعتبروا
فیها الالفاظ و قررناه و لابد ست در صحت حواله که محال حواله را بپذیرد زیراکه این حواله نقل چیزیست که ازان او ست
از یک ذمه بسوی ذمه دیگر پس منتقل نشود از ذمهٔ اولی بسوی ذمهٔ اخری مگر باختیار و قبول او و لکن چون حواله اش
بر توانگر کند و وی نپذیرد آثم گردد زیراکه خلاف امر نبوی ست و هو قوله صلی الله علیه وسلم اذا اتبع احدکم
علی ملی فلیتبع کما فی الصحیحین و غیرهما من حدیث ابی هریرة و فی لفظ لمسلم و اذا احیل احدکم علی ملی

جمهور گویند امر از برای ندب ست و ظاهریه بآن رفته اند که از برائی وجوب ست و احاله بر معسر یا بر مَطل بتاجیل یا بر متفلت از تسلیم با جهل محال از ین امور تغریرست حالانکه وی بنقل دَین خود بذمه محال علیه جز با عدم مانع راضی نیست و رضائیکه با وجود مانع واقع شود آنرا حکم نیست بلکه غرر و تدلیس ست ❊

بابُ التفلیس

افلاس و اعسار لغةً و شرعاً قریب المعنی ست و مرجع هر دو یکی ست که تعذر از قضاء دین ست و صاحب دین را میرسد که مطالبهٔ وام خود در هنگامیکه امکان تحول حال از اعسار بسوی ایسار ست بکند و مطالبه با ظهور اعسار مخالف حکم خداست وان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة و قرضدار را اگر کسی چیزی بغیر طلب و سوال هبه کند او را مانعی از قبول آن نیست بلکه واجب ست که بگیرد و در دین بدهد و هر که مدعی اعسار ست وی بینه آرد یا سوگند خورد کما قال صلی الله علیه وسلم شاهداك او یمینه و بعد ازین هر دو حبس او روا نیست خصوصاً نزد جمع میان هر دو با آنکه چیزی نیست و اگر کنند شرع نباشد بلکه حکم طاغوتی بود آری اگر قرضدار توانگر ظاهر الغنا ست و مصمم بر مطل ست عقوبتش روا باشد چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث عمرو بن شرید آمده قال صلی الله علیه وسلم لی الواجد ظلم یحل عرضه و عقوبته ولکن حال اینکس را با حال کسیکه بینه آورد یا سوگند خورد و بر فقر خود با علی صوت ندا کرد کدام مناسبت ست و بائع اولی ست بانچه ثمنش متعذر شده باشد و این حکم در سنت قائمه از طریق جماعه از صحابه بصحت رسیده از انجمله ست حدیث ابی هریرة در صحیحین و غیرهما مرفوعاً من ادرك ماله بعینه عند رجل افلس او انسان قد افلس فهو احق به من غیره و لفظ مسلم و نسائی این ست اذا وجد عنده المتاع ولم یفرقه انه لصاحبه الذی باعه و در حدیث ابی بکر بن عبد الرحمن بن هشام آمده ان النبی صلی الله علیه وسلم قال ایما رجل باع متاعا فافلس الذی ابتاعه ولم یقبض الذی باعه من ثمنه شیئا فوجد متاعه بعینه فهو احق به اخرجه مالك فی الموطا و ابوداود مرسلا و وصله ابوداود عن ابی بکر المذکور عن ابی هریرة و این طریق را تضعیف کرده اند بآنکه در اسنادش اسمعیل بن عیاش ست لیکن وی این روایت از حارث زبیدی کرده که شامی ست نه از کدام حجازی و هم عبد الرزاق وصل آن در مصنف و ابن حبان و دارقطنی از طریق ابی هریره کرده اند لکن بلفظ متقدم حدیث ابی هریره در صحیحین و غیرهما و حاکم را میرسد که بر مدیون واحد حجر کند زیرا که چون دین بذمه معلومه معینه ثابت شد و صاحب دین مطالب ست و غریم با آنکه متمکن از قضا از مال خود ست ماطل ست درینصورت مستحق سزا و جزا باشد لقوله صلی الله علیه وسلم لی الواجد ظلم یحل عرضه

وعقوبته و بر حکام شرع که قادر اند بر رفع ظلامات واخذ برای مظلمه واجب ست که دین از ظالم قسراً و قهراً بستانند
و بصاحب مال بدهند واگر قرضخواه حجر و حجر بر قرضدار می خواهد این اقل چیزی باشد که بر حکام شریعت واجب ست زیرا که
ذکر کردیم معلوم ست بکلیات وجزئیات شریعت ومنجمله اش ادله امر بمعروف ونهی از منکر اند واخذ نیز از برای
مظلوم از ظالم وهي كثيرة جدا في الكتاب والسنة واين مغنی ست از استدلال بحدیث کعب بن مالک
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حجر على معاذ ماله وباعه في دين كان عليه اخرجه الدارقطني
والبيهقي والحاكم وصححه وبحديث عبد الرحمن بن كعب قال كان معاذ شابا سخيا فلم يزل يدان حتى اغرق
ماله كله في الدين فاتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكلمه ليكلم غرماءه فلو تركوا لاحد لتركوا لمعاذ
لاجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم ماله حتى قام معاذ
بغير شي رواه سعيد بن منصور في سننه هكذا مرسلا واخرجه ايضا ابوداود وعبد الرزاق قال
عبد الحق المرسل اصح وقال ابن الطلاع في الاحكام هو حديث ثابت انتهى ودال ست بر جواز حجر مال مفلس
وتفریق آن در میان اهل دین وحدیث ابی سعید در صحیح مسلم بلفظ ان رجلا ابتاع ثمارا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاصابتها جائحة فكثر دينه فقال النبي صلى الله عليه وسلم تصدقوا عليه فلم يبلغ وفاء
دينه فقال خذوا ما وجدتم وليس لكم الا ذلك ومعلوم ست که چون تفریق مال مفلس میان اهل دین جائز ست
جواز حجرش تا آنکه میان قرضخواهان متفرق کرده شود بفحوای خطاب هم ثابت باشد ولکن با اینهمه تضییق بروی بعد از حلول
اجل باید پیش از این هم نزد مطالبه خصوم باید نه بغیر آن چه اگر خصوم طلبش ترک دهند توسیع خناق او وتنفیس از وی
کرده باشند وحاکم را نزد قرائن داله بر صدق مدعی یا بر آنکه مدعی علیه عنقریب در مال خود تصرف خواهد کرد واز ملک خود
خارج خواهد نمود می رسد که از تصرفش محجور نماید بتعمیم وتخصیص هر آنچه می در آید یعنی اگر حجر جمیع اموال از جمیع غرما مصلحت
باشد همه را محجور کند واگر حجر بعض مالی وافی بدین بود همان قدر حجر کند و چون حجر جمیع جائز باشد این حجر تناول بود مال
زائد بر دین را ومالی را که در مستقبل بملک او در آید زیرا که مفروض آنست که محجور جمله مال است وزائد مستقبل منجمله مصداق
مال قرضدار است پس اگر تعلیق حجر بقدر وفاء دین اهل دین بغیر تعمیم ممکن باشد اگر مال او بیشتر از دام ست پس عین
عدل ست واگر بدون حجر کل ممکن نبود حجر جمیع سائغ باشد زیرا که حفظ مال قرضدار برای تا ان قضاء قرضخواهان نتواند بود
جز بدین تدبیر راست نمی آید وحاکم را فک حجر از طرف خود نمی رسد تا آنکه دین منقضی گردد یا غرما باذن بفک دهند
ولکن ملبوس ومسکن وآنچه محتاج الیه ست از برای وقایه برد وحر وآنچه ضرورت بسوی آن داعی ست مستثنی ست از مالیکه

بدان قضاء دین واجب ست ولهذا منقول نشده که آنحضرت صلعم معاذ را از مسکن و خانهٔ او بدر کرده باشد یا از جامه
برهنه ساخته یا متاع لابدیه منزل که محتاج الیه ست بیرون آورده بود و استثناء خادم وقتی تمام شود که مفلس بر خدمت
نفس خود و اهل خود قادر نباشد و اگرچه استثناء این چیزها از برای غیر کسوب و متفضل که غلات وقف و نحو آن بروی
عائد باشد اولی ست بنا بر آنکه احوج ست ازین هردو ولکن معلوم ست که امثال معاذ و اضراب او را انچه حاجت بسوی
آن داعی ست گذاشته شده با آنکه باسیاف و اعمال خویش کاسب بودند و هکذا الائق آنست که از برای مفلس بر هر
تقدیر طعام و ادام را که حاجت بسوی او خواهان ست تا وقت دخل بگذارند و مجاهد را و هر کرا که محتاج بسوی مدافعت
از جان و مال خود ست سلاح ترک دهند و عالم را کتب تدریس و افتا و تصنیف که محتاج الیه او ست واگذارند و همچنین
هر که معاش او بکشت کاری ست و در حرث محتاج دابه و آلات کشاورزی ست ترک نمایند و هکذا هر که کسب او بتاجیر
دواب و نحو آن ست دابه را از برائی وی واگذارند و وجه استثناء این چیزها آنست که حاجت بسوی آنها همچو حاجت
بسوی امور متقدمه مستثناة ست و شک نیست که مرد کسوب ساعی در وجوه رزق و ابواب دخل در حکم مستغنی از استقراض
قوت و ادام ست اگر از کسب آنقدرش بهم میرسد که بدان قوام وی میتواند شد و اگر کسبش قاصر ست از وفا بمحتاج الیه
او را حکم غیر او می باشد و در انچه حاجت بجانب آن داعی ست حاصل آنکه تفویض همچو امور بانظار حکام عدل است که ما
انزل الله تعالی را می شناسند و بسنت مطهره کاربند اند و همین ست در خور مقام نه غیر آن بنا بر اختلاف احوال و اشخاص
و امکنه و ازمنه و در تنجیم بر مفلس معتمد فاضل از کفایت معتبره ست اگر بیابد ورنه حکم قول او سبحانه ست وان کان
ذو عسرة فنظرة الی میسرة و منجمله اسباب حجر ست صغر و رق و جنون زیرا که تصرف نمیکند از صغیر مگر ولی او و عبد
مالک چیزی نیست و جز باذن مولای خود در هیچ شی تصرف نمی تواند کرد و از طرف دیوانه ولی او کارگزار باشد چه او را
عقل نفع و ضرر نیست و مادام که مجنون ست قلم تکلیف بروی روان نیست پس عدم صحت تصرف اینها شرعاً گویا حجر
بر ایشان از طرف شرع و حاجتی بسوی حجر گردانیدن مرض نیست چه تصرف مریض مادام که ثابت العقل ست شرعاً
نافذ ست مگر آنکه مرض مخوف داشته باشد و بودن رهن بمنزلهٔ حجر مادام که رهن ست ظاهر ست زیرا که حق مرتهن بدان
متعلق ست جز بانچه در کتاب رهن گذشته خارج از رهنیت نگردد و منجمله اسباب حجر یکی سفه و سوء تصرف و عدم ادراک
مصلحت از مفسدت و ربح از خسر ست و ادله بران قائم و استیفاء اوش در شرح منتقی بوده و حال نمی شود بسبب حجر
دین موجل چه تاجیل حق مدیون گشته و بحجر بر دست انچه مقتضی سقوط حق ثابت باشد حاصل نشده

باب الصلح

صلح از حقوق صحیح ست بنا بر آنکه داخل ست زیر عموم حدیث عمرو بن عوف ان النبي صلی الله علیه وسلم قال الصلح
جائز بین المسلمین الا صلحا حرم حلالا او احل حراما اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجة والحاکم
وابن حبان وصححه الترمذي واین تصحیح از ترمذی منجمله منتقدات ست چه در اسنادش کثیر بن عبد الله بن عمرو بن عوف ست
شافعی وابو داود در حق وی گفته اند رکن من ارکان الکذب واز ترمذی اعتذار کرده اند بآنکه تصحیحش باعتبار کثرت طرق کرده
وابو داود اخراجش از غیر طریق او نموده واز حدیث ابی هریره آورده وابن حبان وحاکم تصحیحش وترمذی تحسینش نموده
وهم حاکم روایتش از حدیث انس ودارقطنی از حدیث عایشه نموده وحدیث را طرق ست غیر این طرق وبعض آن حجت در
هر صلح قائم می شود مگر انچه آخر حدیث باستثنایش پرداخته وباین دلیل متقرر شد صحت صلح بمنفعت چنانکه صحیح ست بمال
وببعض چنانکه صحیح ست بکل وبموجل ومعجل وتقیید صحت در بعض این صور محتاج قیام دلیل ست بران واگر قائم نشود در صلح
جائز باشد مگر انچه حرام را حلال یا حلال را حرام گرداند وصحیح ست تقیید هر صلح بانچه هر دو متصالح خواهند از شروط مگر
بمانع ودلیل بر مدعی وجود وتاثیرش در منع ست ومعتبر در صلح از مجهول بمعلوم حصول تراضی ست که مناط شرعی ست
در تحلیل اموال وچون این مناط دست بهم دهد بر هر حال جائز باشد تا وقوف بر قدر جملةً یا تفصیلاً ممکن ست زیرا که هرچه
بر قدرش بوجهی وقوف حاصل نشود این مناط دران متحقق نبود ودال ست بر جواز صلح بمجهول از معلوم انچه در صحیح ثابت
شده که ان جابر بن عبد الله کان علیه تمر لیهودي فعرض علیه تمر بستانه فابی فکلم جابر النبي صلی الله
علیه وسلم ان یکلم الیهودي فعرض صلی الله علیه وسلم ذلك علی الیهودي فابی فمشی رسول الله صلعم
ثم قال جد له فاوفی الیهودي وبقی لجابر قدر وهو سبعة عشر وسقا بعد ان اوفی الیهودي ما هوله وهی
ثلاثون وسقا وچون دین متعلق بترکه میت گردد وهر یکی را دران نصیبی باشد اگر یکی از ورثه مصالحه از جمیع کند رجوع
بر باقیین در انچه زائد بر نصیب خود در صلح داده ثابت باشد اگر اجازتش دهند وبدان راضی گردند ورنه نفوذ صلح در نصیب
او باشد وعدم صحت صلح در حد از ان جهت ست که این صلح حرام را حلال میکند چه اسقاط حد وبعد از ثبوت حرام ست
چنانکه بادله صحیحه وعید بران ثابت گشته وهکذا عدم صحت صلح از نسب زیرا که بر منتسب بغیر نسب خود ومدخل غیر بر قوم
وعید شدید آمده وصلح از انکار داخل ومندرج ست زیر عموم حدیث متقدم ونیست دران تحلیل حرام ونه تحریم حلال
پس وجهی از برای منع از ان نبود واینقدر در دفع منع کافی ست ومعهذا صلح از انکار از انحضرت صلعم در قصه دو کس که
در مسجد شریف تنازع کردند وآوازهای ایشان بلند شد واقع شده آنحضرت صلعم قرضخواه را اشاره کرد که شطری از وام خود
بنهد وبگذارد ووی بدان راضی شد واین قصه ثابت ست در صحیح وچنانکه این صلح از انکار داخل ست زیر عموم

حدیث مذکور همچنان داخل ست زیر کریمهٔ والصلح خیر و زیر آیهٔ واصلاح بین الناس **فصل** ابراء عبارت ست
از اسقاط دین و انداختن ضمان عین و اباحت امانت واین ظاهر ست محتاج تدوین نیست و مجرد اختلاف در اصطلاح
که ابرا اسقاط ست یا تملیک درخور ذکر بکتب فقه نیست چه تدوین این کتب نه از برای بیان اصطلاحات متواضع علیهاست
بلکه از برای بیان احکام شرع ووضع چه مراد بابرا آنست که قرضخواه را قرضی که بر قرضدار بود باقی نماند و همچنین ابراء
از عین که بمجردش موجب ملک گردیدن آن عین ست از برای کسیکه اورا ابراء کرده چه بارها گذشته که مناط شرعی در انتقال
املاک از ملکی بسوی ملکی دیگر بحصول تراضی باشد و مشتری راضی شده که این عین ملک مبری عنه گردد پس ملک او شد و مستلزم
عدم مطالبهٔ ضمان آمد و هکذا اباحت امانت که مراد بدان جز این نیست که ملک مباح له شد چنانکه خواهد دران تصرف کند و نیست
اعتبار بلفظ ابرأت یا احللت چه معتبر حصول دلالت بر معنی ست کائنا ما کان و بهر صفت که واقع شود اگرچه بغیر لفظ از
دوال غیر لفظیه باشد و چون مبری محسن ست او را میرسد که احسان خود را بهرچه خواهد مقید گرداند بدون فرق میان شرط معلوم
و مجهول و رجوعش بنا بر تعذر شرط از انجهت ست که این رجوع اثر مترتب ست بر شرط و فائدهٔ حاصله از وست و همچنین
تقیید بعوض که ابرا از برای او بود پس تمام نشود مگر بدان و هکذا صحیح ست تقیید بموت مبری پس نفاذش بموت او باشد
همچو سائر وصایا آری ابرائیکه با تدلیس بفقر و اهدار حق باشد صحیح نیست چه این ابراء از رضا و طیب نفس صادر نشده
بلکه صدورش از ضلعیت و تغریر ست و انکشافش کاشف از عدم رضاست که مناط شرعی ست و لابد ست که مبری
عالم باشد بقدر ابراء جملةً او تفصیلاً و همین ست مطلوب و بر کسیکه حق ست بیان قدر یا صفت واجب نیست و ابراء ورثه
مشعر رضا بترک مطالبه و ترک رجوع بر ترکه ست واین موجب سقوط دین ست از ترکه پس ورثه مستحق آن اند و ابراء آنها
مستلزم سقوط دین و عدم تعلقش بترکه باشد و ذلک هو المطلوب و بطلان ابراء بردِّ ظاهر ست زیراکه هیچ شی در ملک
انسان جز باختیارش نمی در آید و قبول دران معتبر نیست

باب الاکراه

اما اکراه بوعید قتل یا قطع عضو پس شک نیست که تکلیف مکره درینصورت بترک تکلیف بما لا یطاق ست و حق تعالی گفته
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به و در حدیث صحیح حاکیاً عن عزوجل آمده که انه قال قد فعلت پس جواز فعلی که
بران اکراه کرده شده در مثل اینصورت ماذون به شرع ست و تکلیف بدان مرفوع و شک نیست که کفر غایتی ست که ورای آن
غایتی در معصیت خدا نیست و حق تعالی تکلم بکلمهٔ کفر همراه اکراه جائز داشته من اکره وقلبه مطمئن بالایمان

ولکن من شرح بالکفر صدرا الآیه فرموده وازین قبیل ست حدیث رفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه وسخن بر طرق اینحدیث گذشته وبعضش شاهد بعض ست پس صالح احتجاج باشد واما اکراه باضرار فقط پس ظاهر جواز فعل محظورست بآن زیرا که غایت انچه در سبب نزول کریمه الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان واقع شده آنست که کفار بعض مسلمین را در حره مضاء مبسوط میساختند وبر صدور آنها صخرات می نهادند وهم او تعالی اکل میته بمجرد اضطرار بسوی مردار مباح ساخته واکل آن منجمله محظورات ست چنانکه معلوم ست وازانچه دال ست بر جواز با مطلق ضرر قول او تعالی ست الا ان تتقوا منهم تقاة ونیست حکم ضمان بر مباشر فعل با اکراه بلکه ضمان بر فاعل اکراه ست وچه قسم میتواند شد که با مجرد امر از قوی بضعیف ضمان ثابت شود وبا وقوع اکراه از وی بمکره ثابت نگردد زیرا که امر ست با جبار ووعید باضرار منضم بسوئی اوست ونیست اضعف تر از مکره وتا تواند کلمه کفر را تاویل سازد وازمعرت اکراه بر کفر بخدای عزوجل متخلص گردد ودر هرچه نتواند بکند واین همچو لا فعل باشد واین از وضوح وجلا در محلی ست که التباس وتردد را در آن گنجایش نیست گویا در ینحالت همچو آلت از برای فاعل اکراه گشته پس در تکلیف او بفعل تکلیف مالایطاق ست باآنکه حق تعالی بنصوص کتاب وسنت رفع آن از عباد خود فرموده وچون باضرار فعل با حرمه ابد جائز باشد کما قررنا پس ترک واجب چه قسم بدان جائز نخواهد بود وچه قسم معاملات بدان باطل نخواهند شد وبطلانش در خور آن نیست که در ان ترددی از متردد وشکی از شاک باشد وبارها اشناسایت کرده ایم که مناط شرعی در جمیع معاملات تراضی ست کما قال تعالی تجارة عن تراض وکدام رضا موجب اکراه خواهد بود وچون معامله بمجرد عدم وجود رضای محقق وعدم وجود طیبت نفس صحیح نیست با مجاوزت ازین حد بسوی اکراه بر فعل چه قسم باطل نباشد وخشیت غرق همچو اکراه ست چه ازان وازنحو آن خشیت تلف تسبب میگردد تا بخشیت ضرر چه رسد

باب القضاء

جمیع مسلمانان متفق اند بر وجوب امر بمعروف ونهی از منکر وچند بار گذشته که این هردو دو عمود عظیم اند از اعمده دین و واجب اند بر هر فرد از افراد مسلمین بوجوب مضیق وقاضی قادر بر حکم بحق وعدل وبانچه او تعالی نازل کرده چون از دخول در قضا ممتنع شود اهمال واجب الهی ومتحتم شرعی برخود که امر بمعروف ونهی از منکر ست کرده باشد بلکه ترک اعظم واجبات علی العباد واهم تکالیف بر مکلفین پرداخته واین بر تقدیریست که دیگری از وی مغنی باشد واگر اغناء غیر از وی نبود پس کدام واجب بر وی اوجب تر از دخول ویکه اتم تکلیف شرعی عدل این تکلیف وکدام فرار از انچه میدان او تعالی

عبادی قرار را استعمال کرده ست مساوی این فرار خواهد بود ولا سیما کسیکه خالی از علم وارد و ابلاغ حکم میان عباد الله بشرع
شریف فی از حدود اثبوتش کسیکه منتقل حج الهی نیست و علمش بمعرفتش نمیرسد برین منصب عظیم که قصدی از مقاصد نبوت ست
و مرتبه از مراتب رسالت بتر سد که درین همین وجوب آن بروی متضیق و دخول در ان بروی
متعین باشد و نیز مشارک ست در اثم با کسیکه اجراء احکام بر غیر ماریش و القاح آن در غیر مواقعش میکند و بعد از معرفت
اینمعنی شک نیست در وجوب دخول در قضا بر کسیکه غیرش از وی مغنی نیست و نیست شک در تحریم آن بر کسیکه حیثیت تعاطی
قضا ندارد بنا بر قصور در علم یا در ادراک یا در دین زیرا که وی متلبس ست بانچه صالحش نیست و در کاری در آمده که از شان
او نبوده و ما عدای این دو صنف متردد ست میان احادیث ترغیب در ولایات و ترهیب از ان و از احادیث ترغیب ست
حدیث ابن عمر در صحیح مسلم و غیره بلفظ قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان المقسطین عند الله عز وجل علی
منابر من نور عن یمین الرحمن وکلتا یدیه یمین الذین یعدلون فی حکمهم واهلیهم وما ولوا و از انجمله ست
حدیث لا حسد الا فی اثنین وفیه رجل اتاه الله تعالی الحکمة فهو یقضی بها بین الناس و این در صحیح بخاری و غیره ست
و در صحیحین و غیرهما از حدیث ابی هریره و عمرو بن العاص مروی ست ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا اجتهد الحاکم
فاخطأ فله اجر وان اجتهد فاصاب فله اجران و درین حدیث فضیلت عظیم ست از برای قاضی زیرا که آنحضرت
صلعم تردیدش میان یک اجر یا دو اجر کرده و او را ماجور بر خطا گردانیده بلکه حاکم و دارقطنی از حدیث عقبه بن عامر و ابی هریره
و ابن عمر این حدیث را باین لفظ روایت نموده اند اذا اجتهد الحاکم فاخطأ فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور
و در سندش فرج بن فضاله ست و ابن لهیعه تابع اوست و این هر دو هر چند ضعیف اند لکن بضم ضعیف بضعیف حدیث قوی میگردد
و شاهد اوست حدیث عمرو بن العاص نزد احمد بلفظ ان اصبت القضاء فلك عشرة اجور وان اجتهدت فاخطأت
فلك حسنة و در سندش ضعف ست و درین باب یعنی در ترغیب در قضا حدیثها ست که در شرح منتقی بذکرش پرداخته
و فیما ذکرناه کفایة و حق تعالی در کتاب عزیز حکم بعدل و بحق و بما اراک الله للحکام کرده و فرموده یحکم بها النبیون الذین
اسلموا للذین هادوا و اما حدیث ترهیب پس از انجمله ست در صحیح مسلم و غیره از حدیث ابی ذر بلفظ ان النبی صلی الله علیه
وسلم قال یا ابا ذر انی اراك ضعیفا وانی احب لك ما احب لنفسی لا تامرن علی اثنین ولا تولین مال الیتیم
و در مسلم ست از حدیث وی رضی الله عنه قلت یا رسول الله الا تستعملنی قال فضرب بیده علی منکبی قال یا ابا ذر
انك ضعیف وانها امانة وانها یوم القیامة خزی وندامة الا من اخذها بحقها وادی الذی علیه فیها
و این هر دو حدیث مقید اند بقوله صلعم اراك ضعیفا و بقوله انك ضعیف و نیست نزاع در انکه دخول در ولایت از برای

ضعیف حلال نیست ولهذا در حدیث ثانی بقوله الا من اخذها بحقها الخ استثنا کرده واز احادیث ترهیب ست
حدیث ابی هریره نزد احمد واهل سنن وحاکم وبیهقی ودارقطنی وحسنه الترمذی وصححه ابن خزیمة وابن حبان قال قال رسول الله
صلی الله علیه وسلم من جعل قاضیا بین الناس فقد ذبح بغیر سکین واین حدیث اشق چیزی ست که طالب از تقلید در
احادیث ترهیب در دخول در قضا وارد شده وجماعتی آنرا باول بر مدلول احادیث ترغیب کرده نه ترهیب از این تاویل
جوابها ست که در شرح منتقی مذکورست ولکن درینجا جواب دیگرست که موجب تاویل اوست وآن این ست که حدیث
المقسطون علی منابر من نور عن یمین الرحمن وحدیث بودنش از ان دو خصلت که نیست حسد مگر در انها وتردیدش میان
دو اجر همراه اصابت ویک اجر با خطا پیشتر گذشته وهرچه باین منزلت باشد داور را چنین مزیت بود واز اعظم اسباب فوز
بخیر واجرست حدیث ذبح بغیر سکین محمول بر کسی باشد که داخل شود در قضا مصحوب بمانع از نهوض بدان خواه بنا بر ضعف
چنانکه آنحضرت ابوذر را گفته یا بنا بر عدم قدرت بر اجتهاد چنانکه در تردید میان دو اجر یا یک اجرست وتا جمع ممکن ست مقدم
باشد بر ترجیح بالاجماع واینجا جمع ممکن آمده وبر تقدیر جواز مصیر بسوی ترجیح باشد پس احادیث ثابته در صحیحین از طرق جماعه ارجح ست
از انچه دران ثابت نشده چنانکه در وجوه ترجیح مذکوره در اصول ودر علم اصطلاح حدیث رسول صلعم معلوم ست واما حدیث
القضاة ثلثة پس شک نیست که چون قاضی قضا کرد بجهل عامدا یا جاهلا لا جرم وی مستحق این وعیدست که در حدیث آمده
ولکن نیست محل نزاع مگر در قاضی که عالم بحق وقاضی بحق ست وآنحضرت او را قاضی جنت فرموده پس این حدیث لاحق است
که بمجمل احادیث ترغیب متاهلین للقضا در دخول بران باشد نه از ترهیب ولفظ این حدیث در سنن ابی داود وسنن ابن ماجه
از حدیث بریده از آنحضرت صلعم چنین آمده القضاة ثلثة واحد فی الجنة واثنان فی النار فاما الذی فی الجنة
فرجل عرف الحق فقضی به ورجل عرف الحق وجار فی الحکم فهو فی النار ورجل قضی للناس علی جهل فهو
فی النار واخرجه ایضا الترمذی والنسائی والحاکم وصححه واما سایر احادیث وارده در ترهیب از دخول در قضا
پس باضعفی که در آنهاست محمول ست برانچه در جمع میان حدیث ذبح بغیر سکین ومیان احادیث وارده در ترغیب گذشته
واز اینجا نمایان شده باشد که دخول در قضا واجب مضیق ست وآن بر کسی ست که غیرش از وی مغنی نیست یا حرام بحت ست
وآن بر کسی ست که بانچه معتبر در قضاست وفائی کند وانچه از ان چاره کار نباشد مستجمع آن نیست ودخول دران از [illegible]
این هر دو قربت باشد چنانکه احادیث متقدمه بران دلالت دارد وگاه بود که این دخول بروی واجب گردد اگر وثوق
قیام بحق واجرای امور بر مجاریش ووقوف بر حدود محدوده او تعالی که از برای قائمین باوامر ونواهی کرده از نفس خودش
دارد هرچند غیر وی از وی مغنی بود وهرکه وثوق بامور مذکوره از نفس خود ندارد درحق او مقتضای دخول هنوز کمل نشد

وآنکه از سوال امارت نهی آمده چنانکه در بخاری ومسلم ست وغیرهما از حدیث عبد الرحمن بن سمره ان النبی صلی الله علیه وسلم
قال له یا عبد الرحمن لا تسأل الامارة فانك ان اوتیتها عن مسئلة وکلت الیها وان اوتیتها من غیر مسئلة
اعنت علیها پس این نهی ست از امارت خواستن واین غیر محل نزاع ست نه از قبول امارت بغیر سوال که در آن ترغیب
فرموده بقوله اعنت علیها وهکذا آنچه در صحیحین وغیرهما از حدیث ابی موسی مرفوعاً آمده انه قال والله لا نولی هذا العمل
احدا یسأله او احدا حرص علیه که این دلالت دارد بر عدم جواز تولیت کسی که اراده عمل کند وبران حرص ظاهر سازد
نه بر عدم قبول آن بغیر سوال وبدون طلب واراده وقیل وقال وسخن باهم درین ست ومثل اوست حدیث ابی هریره در صحیح
وغیرهما مرفوعاً بلفظ انکم ستحرصون علی الامارة وستکون ندامة یوم القیامة که این تنفیر ست از حرص بر امارت آن
مسلم ست وهکذا آنچه در بعضی آمده محمول ست برانچه دران تصریح از آنحضرت صلعم واقع شده وآمده که اذا جلس الحاکم
فی مکانه هبط علیه ملکان یسددانه ویوفقانه ویرشدانه مالم یجر فاذا جار عرجا وترکاه اخرجه البیهقی
من حدیث ابن عباس والطبرانی من حدیث ابن الاسقع والبزار من حدیث ابی هریرة ودر اسانید شان مقال ست
لکن بعضش مقوی بعض ست وشاهد اوست حدیث صحیح متقدم بلفظ وان اوتیتها من غیر مسئلة اعنت علیها چه این
مذکور در حدیث هبوط ملائکه نوعی از اعانت ست ومن هذا ما اخرجه احمد وابو داود وابن ماجة من حدیث انس
قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم من سأل القضاء وکل الی نفسه ومن جبر علیه نزل علیه ملك یسدده وآما
شروط قضا پس از انجمله یکی ذکورت ست چه آنحضرت صلعم زنان را ناقصات عقل ودین ستوده وهرکه باین منزلت باشد
صالح تولی حکم میان عباد الله وفصل خصومات بمقتضای شریعت مطهره وایجاب عدل نبود وبعد از نقصان عقل ودین هیچ نیست
وقیاس قضا بر روایت نمی توان کرد زیراکه زنان راویات ما بلغها وحاکیات ما قیل لها اند وقضا محتاج اجتهاد رای وکمال ادراک
وتبصر در امور وتفهم از برای حقائق ست والمرأة لیست فی ورد ولا صدر من ذلك ومؤید اوست آنچه در صحیح بخاری
آمده لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة وبعد از نفی فلاح وعیدی شدید نیست ورأس امور قضا ست بحکم عز وجل پس داخل
اندران بدخول اولی باشد شرط دیگر تکلیف ست زیراکه بادله صحیحه متقرر شده که قلم تکلیف از صبی مرفوع ست واز لوازم
قضاست تکلیف عباد بمقتضای شریعت مطهره وهرکه صالح تکلیف نفس خودش نیست وی چه قسم صالح تکلیف دیگر عباد
می تواند شد وکیف یقوم الظل والعود اعوج وصبی از کجا متصف بعدالت که همراه علم رأس المال قاضی ست میتواند شد
حالانکه آنحضرت صلعم از امارت صبیان تعوذ فرموده چنانکه احمد از حدیث ابی هریره اخراج کرده وتعوذ رسول الله صلعم
من امارة السفهاء ایضا کما اخرجه احمد باسناد رجاله رجال الصحیح وصبی سفیه ست وآنحضرت تو سدام را

بسوی غیر اهل آن از علامات قیامت گردانیده وصبی اهل امر نیست **شرط سوم** سلامت از عمی وخرس ست بنا بر آنکه
قاضی محتاج ست بسوی بصر بنا بر مشاهده خصوم ومعرفت احوال متخاصمین وما لهم وما علیهم وشنیدن کلام آنها پس ولایت اعمی
واخرس بلای مصبوب بر خصوم وعذابی نازل بر اهل خصومت ست بالعموم که ون بسوی آنچه می کنند این هر دو بوجه این نقص
که ظاهر و واضح ست پس این حیثیت عمی وخرس مانع اند از ولایت با آنکه فاقد اعظم چیزی اند که مقتضی جز بدان تمام نمیگردد

آلهی دیده تحقیق ده هر یک مقلد را ؛ چو عینک تا بکی هر سو بچشم دیگران بیند

شرط چهارم اجتهاد ست در اصح اقوال وارجح مقال بنا بر آنکه قاضی مامور ست بحکم کردن بعدل وبحق وبما انزل الله تعالی
وبما اراه الله عز وجل چنانکه برین امور نص در کتاب عزیز وارد شده ومقلد مسکین قادر بر تعقل حجج الهی نیست تا باقتدار
بر تمیز میان عدل وجور وحق وباطل وحکم بما اراه الله تعالی چه رسد زیرا که حق سبحانه او را چیزی ننموده وارادت وی
بکاری نکرده ودر حدیث صحیح گذشته که حاکم مجتهد خاطی را یک اجر ست ومصیب را دو اجر ومقلد کجا واجتهاد کجا چه اجتهاد
عبارت ست از بلوغ جهد وطاقت در بحث از حکم خدا در حادثه ووی مقر ست بر نفس خود با آنکه مطالب نیست مگر برای
کسی که تقلیدش کرده نه بروایت او ووهم مقر ست با آنکه غیر مطالب ست بحجت ونیست او را علم مگر آنچه تلقیش از امام خود
کرده باین طریقه معلومه وبرین صفت موجوده لاغیر حاصل آنکه نصب مقلد از برای حکم میان عباد الله اذن ست بحکم
کردن بطاغوت چه وی عارف حق نیست تا بدان حکم می تواند کرد وهر چه ماعدای حق ست طاغوت ست واگر گیریم که وی
در حکم مطابق حق آمده پس حکمش بآن حق بدون حق دانستنش باشد واینچنین حاکم یکی از قضاة نار ست واگر چه میان مردم
حکم بشرعی کند که محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله وسلم بدان مبعوث گشته ولیکن وی در هر دو حالت خود از اهل نار ست
وکفاک من شر سماعه ان الله لا یصلح عمل المفسدین وان الله لا یهدی کید الخائنین واز انحضرت ثابت شده
که از علامات قیامت یکی آنست که مردم رؤس جهال گیرند که فتوی دهند بغیر علم وگمراه شوند وگمراه سازند ورأس ریاسات
دینیه قضاست بلاشبه **شرط پنجم** عدالت محققه ست ودر باب شهادات کلام بر عدالت وآنچه در آن کافی ست گذشته
اعاده اش نمیکنیم وچون این عدالت در تمام قضیه فرده شرط ست پس هر متولی قضا در هر قضیه وارده بسویش چه قسم شرط خواهد بود
حاصل آنکه بحکم کسیکه او را عدالت نیست وثوق نبود وخصوم را قبول حکمش لازم نیست وباین معنی غرضی که از نصب او
بود باطل میشود با آنکه مظنه حکم بخلاف حق ست بزعم آنکه حکمش صدق وحق ست ووی معرض ست از اغراض دنیویه چه
فاقد العدالة از هیچ شی تورع نکند **شرط ششم** آنکه ولایت داشته باشد از طرف امام بر حق زیرا که احدی در زمن
نبوت متصدی قضا جز بامر وی صلعم نشده ونه هیچیکی متصدیش در ایام خلفاء راشدین گشته مگر بامر خلیفه وقت واین امر

ظاهر و واضح ست با نکار نمی سزد و تحکیم باب دیگر ست از وادی قضا نیست نه در ورد و نه در صدر زیرا که دران هر دو خصم
حکم محکم را بر جان خود الزام کرده اند و همین الزام سبب لزوم ست و حق تعالی دروازه تحکیم را در کتاب عزیز کشوده و سنت
مطهره بدان وارد گشته چنانکه در جزاء صید و در تحکیم سعد در قصه بنی قریظه و جز آن آمده و همچنین استمرار امر بعد از انقضاء عصر
خلفاء راشدین بوده و هرگز قضاء هیچ قاضی بگوش نرسیده مگر بولایت از طرف سلطان زمان تا این غایت و اشتراط
امام حق باین جهت ست که طاعت کسیکه مسلمانان با وی بیعت کرده اند واجب ست باحادیث متواتره و امر بصبر بر
جور جائرین و ظلم ظالمین ثابت شده با آنکه ولاة ماموراند بامر معروف و نهی از منکر و منجمله طاعت واجبه یکی آنست که
هیچکی متولی ولایتی نگردد مگر باذن سلطان ورنه از صحرای منازعت در امر باشد و تحریمش ثابت ست مادامیکه مقیم نماز اند
و کفری بواح از ایشان نمایان نگردد و احادیث صحیحه در مثل این امر بیش ازان ست که بحصر در آید و قضاة تابعین و تبع
تابعین که قرون اینها بعد از قرن صحابه خیر القرون و مشهود لها بالخیر ست ولایت از طرف ملوک عاصرین از امویه و عباسیه
می ستاندند و همچنین ازان باز تا الآن تولی قضاء از علماء اسلام بهمین انسجام بوده آمده و هذا امر من اجلی الواضح
بحیث لا یحتاج الی بیان **فصل** بر هر که مسلمانان بیعت نکرده اند او را ولایت نیست و نه مستحق مباشرت چیزیست که
امام مباشر آن باشد لا کلا و لا جزءً زیرا که سبب ولایت بیعت و الزام مسلمین ست از برای خود طاعت واجبه امام را آری اگر
محتسب باشد خلیفه نیست هیچ احدی از مسلمین ست در قیام بواجب امر بمعروف و نهی از منکر و هر که صالح قضا ست او را میرسد که بمجرد اختیار
احتساب فرماید و محتاج ولایت از طرف و نیست زیرا که مزیتی چیزه از غیر ندارد مگر مجرد اظهار نفس از برای نصب چیزی
که از امور دین بسوی او می آید یا بوی میرسد و صالح قضا چون باظهار نفس خود بهمچو اظهار محتسب پرداخت مستغنی شد از تو
و هر که از طرف امام قاضی ست او را باید که متوقف باشد بر مرسوم از عموم و خصوص مگر در خلاف حق زیرا که قاضی را اعتماد
بر خلاف مذهب خود به تبعیت امام حلال نیست زیرا که مطلوب الهی از وی حکم بحق و عدل و بما اراه الله و بما انزل سبحانه و تعالی
نه بما یراه الامام و یامر به پس اگر امام قاضی را حکم کند بانچه خلاف تدین بدین الهی نیست یا بحثش صحیح ست و قاضی آن را
بپذیرفت فذاک و اگر نپذیرفت از معره مخالفت موجبات الهی رهائی یافت و حکم قاضی جاری ست بر امام و بر غیر او
از حکام و هر که را صلاحیت قضا ثابت ست او را مزید خصوصیت ست در قیام بامر معروف و نهی از منکر و منجمله آن یکی
قضاء و تنفیذ احکام شرعیه و اخذ بر ید ظالم و انصاف مظلوم از ظالم ست و هر مسلمان که قادر باشد برین کار وی مکلف ست
بدان و ذکر صلاحیت ازان کردیم که مرخلیتش در وجوب این کار اتم ست و وی الیق ست بدان ورنه هر که صالح امری از
امور شرعیه ست علی الاصح بالنصب امام نزد نبودن امام بجا می تواند آورد **فصل** قاضی را میرسد که اعوان گیرد زیرا که قضا

یکی شعبه‌ست از شعب امر بمعروف ونهی از منکر واین بر هر مکلف واجب ست و بر قادرین اوجب لاسیما بر علما وعارفین
بمدارک شرعیه ومفروض آنست که قاضی از جرگهٔ همین اهل علم ومدرکین ست کما قدمنا ودرین حین چون اتمام حکم شرع جز باتخاذ
اعوان صورت نه بندد گرفتن آنها بنا بر استمداد وطاقت خویش بر منع تکبین منکرات ومتساهلین در تادیهٔ واجبات ومتمردین
از امتثال قضاء شرع عزوجل بنا بر استحصال اتمام نفاذ احکام شرعیه واجب ست بر قاضی واگر بجا آوری حق جز بتشدید
وتغلیظ ووعید ممکن نشود این نیز متعین باشد بر قاضی واز مقتضیات این اتخاذ ست احضار خصوم ودفع زحام واصوات
چه این احوال مشوش ذهن حاکم ست ومیان او ومیان سماع دعوی واجابت خصومت بر وجه کمال واستقصا حائل
میگردد وهمچنین اتخاذ عدول تا از انها از حال متکتمین بپرسد از احسن سیاست شرعیه ست اگرچه فتح باب جرح وتعدیل
الان بی نیاز میکند ولکن این سیاست آنگاه باشد که اخبار این عدول محصل چیزی شود که بجرح وتعدیل دست بهم نمیدهد
بر وثوق حکم بآنها وطمانیت نفس بسوی ایشان زیاده تر بر آنچه از آوردگان خصوم از شهود جرح وتعدیل اطمینان
میشد ونیز بسیارست که این عدول شناسا بحال خصوم میکنند ومی آگاه باشند که فلانی از اعیان جمیل الحال کثیر الورع ست
وفلانی سیٔ الحال ومتهافت علی الطمع. وهکذا التسویه میان دو خصم که این نخستین چیزیست که عدل حاکم از جورش بدان نمایان
میگردد چه اگر میان هر دو برابری نکند در طریقی از جور در بادی بد بیفتد حالانکه وی ماموریست بحکم کردن بحق وبعدل
وعدم تسویه نه حق ست ونه عدل احمد وابوداود وبیهقی وحاکم از ابن الزبیر روایت کرده اند که قضی رسول الله
صلی الله علیه وسلم ان الخصمین یقعدان بین یدی الحاکم ودر اسنادش مصعب بن ثابت بن عبدالله بن الزبیر
مختلف فیه ست وحاکم تصحیح این حدیث کرده وچون تسویه میان هر دو در نفس مجلس واجب ست در ما عدایش از خطاب وجواب
وتقریب وتبعید ونحو آن بفحوای خطاب بالاولی واجب باشد ومثل اوست حدیث ام سلمه نزد ابویعلی ودارقطنی وطبرانی
در کبیر بلفظ من ابتلی بالقضاء من المسلمین فلیعدل بینهم فی لحظه واشارته ومقعده ومجلسه ولا یرفع
صوته علی احد الخصمین ما لا یرفع علی الآخر ابن حجر گفته در سندش عباد بن کثیر ضعیف ست مگر میان ذمی ومسلم
نزد ابو احمد حاکم در کنی از ابراهیم تیمی آورده قال عرف علی بن ابیطالب کرم الله وجهه درعا مع یهودی فقال
یا یهودی درعی سقطت منی وفیه انه رافعه الی القاضی شریح فجلس علی بجنب شریح وقال لو کان خصمی مسلما
جلست معه بین یدیک ولکن سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لا تساووهم فی المجالس ابو احمد گفته
این حدیث منکرست وابن الجوزی آنرا در علل آورده وگفته صحیح نیست متفرد ست بدان ابو سمیر وبیهقی روایتش بوجه
دیگر از شعبی از علی کرده ودر اسنادش دو ضعیف اند ابن الصلاح در کلام بر وسیط نوشته لم اجد له اسنادا یثبت وابن عسکر

در کدام بر احادیث مهذب گفته اسنادش مجهول ست و قاضی را باید که اول دعوی بشنود پس اجابتش فرماید زیرا که مدعی
طالب حکم شریعت ست پس اگر پیش از مدعی حرف مدعا علیه بشنود و گوش کند قالب مقتضای عقل خصومت را واژگون
کرده باشد حالانکه در حدیث مرتضوی ست ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال یا علی اذا جلس الیك الخصمان
فلا تقض بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الاول فانك اذا فعلت ذلك تبين لك القضا اخرجه
احمد وابو داود والترمذي وحسنه ابن حبان وصححه وله طرق استوفاها الشوكاني رح في شرح المنتقى
و تمام نیست حکم قاضی بحق چنانکه می باید و می شاید مگر به تثبت ورنه ایقاع حکم بر غیر وجه قضاء عدل و حق باشد با آنکه او تعالی
امر بحکم کردن بحق و بما انزل فرموده و نیز این تثبت از باب اجتهاد ست که در حدیث سابق بلفظ اذا اجتهد الحاکم الخ
گذشته چه مراد باجتهاد درینجا ابلاغ جهد در تتبع وجوه حکم و نظر در مشتبهات ادله و موازنه میان حجج ست که مدخلی درین حادثه
دارد و بینه تا وقتی که حاکم را عدالتش ثابت نگردد خود بینه نیست و حکمی بران مترتب نمیگردد و چون خصم بینه آورد که حاکم عارف
حال او نیست حاکم را باید که او را قبول نسازد تا آنکه مصحح آن بینه همراه وی آرد و اما طلب در بینه از طرف منکر پس نه
از وظیفه قاضی ست و نه از وظیفه حاکم بلکه واجب بر حاکم آنست که مدعی علیه را باگاهاند که بینه چنین شهادت داده و قادحی دران
ظاهر نگشته پس اگر قولی دافع آن بینه بیارد حاکم آنرا بگذارد و اگر نیارد حکم کند بر مدعی علیه بموجب آن مگر آنکه بر حاکم ظاهر شود
که مشهود علیه نمیداند که جرح مسلک شرعی ست پس درینصورت او را میرسد که مدعی علیه را بدان شناسا کند و این تعریف
نه تلقین ست و لهذا آنحضرت صلعم گفته شاهداك او یمینه و فرموده الك بینة و امر حاکم بتسلیم ثمره استفاده از تخاصم بسوی
حاکم ست چه دمیکه طرق حکم استیفا پذیرفت حاکم حکم کند مدعی علیه را آنکه دعوی را بمدعی بسپرد اگر ابا کند آبی باشد از حقی که
خدا بروی واجب ساخته و از امری که شرع بدان بروی قضا فرموده و حق تعالی از کسیکه قناعت بحکم آنحضرت صلعم نکند نفی
ایمان کرده و فرموده فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما و درین حین واجب بر حاکم و بر هر که قادر بر اخذ دست اینکس که مذعن بحکم خدا نیست و مطری بر حق ست
آنست که بایصال حق بحقدار پردازد و از مدعی علیه بمدعی برهاند و اگر تخلص از وی نمی تواند مگر بحبس و نحو آن از انواع تغلیظ
پس کار بروی واجب شود زیرا که تمام نمی شود مگر بدان و هر چه واجب جز بدان تمام نگردد واجب ست همچو وجوب آن واجب
چنانکه در اصول متقرر شده و انکار بسیاری از فضلاء بر حبس کار از حاکم بحق ممتنع از خروج مما یجب علیه واقع میشود قصور فهم ست
از ادراک مدارک شرعیه وقد بسط الشوكاني القول في الحبس في شرح المنتقى وبسطته في رسالة القضا المسماة
بظفر اللاضي بما يجب في القضا على القاضي و چون ظلم را خدا بر خود و بر بندگان خود حرام گردانیده ست و احدی

از عموم تحریمش مستثنی نفرموده پس اگر پدری بر پسری ستم کند و از ظلم بر ولد دست باز نکشد حاکم را میرسد که پدر را حبس کند تا آنجا که ولد از ظلم او رهائی یابد و هر چند حق ابوین بسی بزرگ ست ولکن تقریر آنها بر آنچه ظلم صریح ست و شرع ازان منع نموده نمیرسد بلکه بر هر چه راست آید که این ظلم ست از پدر در حق پسر و دران شک و شبه نبود بر حاکم امر کردن پدر بکف ازان واجب ست و همچنین جائز ست حبس پدر بر بند کردن نفقه واجبه اولاد طفل باشد یا کبیر اگر متمکن ست بران **فصل** هر کرا حاکم محبوس کرد نفقه اش از مال آن محبوس باید زیرا که حبسش بحقی بوده ست که لزومش بروی نزد حاکم تبیین گشته و وی ازان حق ممتنع شده پس جانی بر نفس خود شده ست احدی بنفقه آن در حال حبس تا از حق لازم رها شود مخاطب نیست و اگر بعد از استیفای حق در حبس باقی ماند انفاقش بر حابس او باشد زیرا که ظالم ست بروی و آنچه بسبب این ظلم لازمش گشته رجوع بدان بر ظالم خویش بکند و اگر محبوس فقیر ست و امتثال حق نکرده پس یکی از محاویج بسوی بیت المال مسلمین ست بنا بر فقر خواه محبوس باشد یا غیر محبوس نه بنا بر آنکه متمرد از حق واجب بروی ست و این وقتی ست که محبوس باشد در غیر مالی که واجب ست بروی از حد یا قصاص یا خساره یا نحو آن و آنکه محبوس در مال ست چون از نفقه نفس خودش عاجز آید از قضا عاجز تر بود و این سبب از برای اطلاقش کافی ست و اجرت سجان و اعوان از مال مصالح باشد زیرا که نفاذ حکم شرع و تمام امر بمعروف و نهی از منکر باینها حاصل میشود و اگر اجرت اینها از مال مصالح متعذر شود اجرت از کسی بدهانند که متمرد عن الحق ست و امتثال حضور مجلس شرع نمیکند مگر آنکه اعوان حاضرش گردانند و از محبوس بحق چه این هر دو جانی اند بر النفس خود بنا بر اخلال در آنچه برینها واجب ست و مندوب ست حث کردن بر صلح و بر انگیختن بر آشتی و حاکم را میرسد که از برای مقضی له بباطل یا مخاصم در خصومت باطله بذکر قوارع و زواجر پردازد چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث ام سلمه آمده ان النبي صلی الله علیه وسلم قال انما انا بشر و انکم تختصمون الي ولعل بعضکم یکون الحن بحجته من بعض فاقضی بنحو ما اسمع فمن قضیت له من حق اخیه شیئا فلا یاخذه فانما اقطع له قطعة من النار و چنانکه در مسلم و غیره ست از حدیث وائل بن حجر در قصه حضرمی ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لما ادبر الرجل اما لئن حلف علی ماله لیاکله ظلما لیلقین الله تعالی وهو عنه معرض و چنانکه ابو داؤد باسنادیکه دران مطعن نیست از حدیث ابن عمر از انحضرت روایت کرده من خاصم في باطل وهو یعلم لم یزل في سخط الله تعالی حتی ینزع وفي لفظ من اعان علی خصومة بظلم فقد باء بغضب الله پس تقریع غرما بمثل این زواجر گاه باشد که سبب ارتداع مبطل از باطل شر ازاصل میگردد چه در ترغیبش بسوی صلح در بادی بد تجری اوست بر اخذ بعض باطل بذریعه صلح و ترتیب مصلحین بسوی حاکم طریقه حسنه ست از طرائق عدل چه احق بوصول بسوی مجلس حاکم اول و اصلین ست لیکن کسی که بعد از وی

برسد و ترتیب آنها بر خلاف این طریقه مخالف طریقهٔ عدل ست و همچنین تمیز مجلس نسا از مجلس رجال شیوهٔ گزیده ست زیرا که در اجتماع زنان با مردان در یک بزم وسائل منکر و ذرائع وقوع در معصیت ست و واجب تسویه قوی و ضعیف ست بروجهی که قوی را طمعی در جور حاکم و ضعیف را یاسی از عدل او نماند و هذا هو العدل الذی قامت به السموات والارض و در هرچه راجع ست بسوی تسویه دران تاثیر قوی بر ضعیف ناجائز ست ورنه ظلم باشد بر ناتوان و جور باشد از برای توانا و وجه تقدیم بادی از متخاصمین بر حاضر آنست که بادی صاحب مشقت ست که آن لاحق حال حاضر نیست پس درین تقدیم ضربی از صلاح ست و حاکم را فضل چیزی که اوفق بمراد الهی و ارفق باهل خصومات باشد بجا آوردن میرسد و استحضار اهل علم در مجلس حکومت خوب ست چه ازین استحضار تحفظ و تحری حاکم از برای مقتضای مسالک شرعیه تسبب میگردد اگرچه حاکم عدل متورع در تثبت خود با خلو همان میکند که در حضور بجا می آرد و در جمیع حالات خود مراقب و بجانه می باشد آری اعظم فوائد حضور اهل علم در بزم حکم یکی آنست که حاکم در تقویم خود نزد زیغ از حق با ایشان استعانت خواهد و بدان اذن آنها دهد که این فائدهٔ عظیمه ست اگرچه از ائمهٔ مجتهدین باشد زیرا که گاهی طرائق اجتهاد متشعب میگردد و بعض اوفق از بعض و اقرب بسوی قطع خصومت و طیبت نفس خصوم و موافقت حق باشد و تعریف خصم بچیزی که واجب ست از برای او یا بروی واجب ست بر حاکم چنانکه آنحضرت صلعم میکرد حیث قال الک بینة و فرمود فلک یمینه و گفت شاهدک او یمینه حاصل آنکه احکام شرع مقامرت و مخادعت و مماکرت نیست بلکه جادهٔ واضحه ست که شبش همچو روز روشن ست هیچکی از ان جز جاحد سر بر نمی تابد و چون حاکم یکی یا هر دو را از خصمین انچه واجب و غیر واجب در شرع ست واضح ساخت عهدهٔ خود بجا آورد و این ایضاح تمام آن چیز ست که بدان حکم بحق و عدل بما انزل الله حاصل میشود و اگر این تلقین چنان ست که دران تنبیه احد الخصمین ست بر انچه دال باشد بر عدم اقرارش بحق و اعترافش بانچه بروی واجب ست پس این تلقین اعظم محرمات ست و فاعلش نازل بمنزلهٔ حکم میان دو خصم نباشد بلکه بمنزلهٔ خصم ثالث ست که نفس خود را از قضا خارج کرده در خصومت در آورد و خوض همراه خصم در قضیه اقبح افعال حکام جور ست بنا بر آنکه تسویه میان خصوم واجب ست بر حاکم و چون وی با احد الخصمین در قضیه خائض شد خلاف تسویه کرد که واجب ست بروی بر فرض آنکه ارادهاش ازین خوض جز تثبت نیست تاهم در دو کار محظور افتاد یکی احراج صدر خصم دیگر دوم ادخال نفس در تهمت و این هر دو امر منضم اند بسوی ترک تسویه که حرام ست بروی و هر مفتی که در فتوی متهم باشد بتعصب از برای قول سابق او در فتوی نخستین چنانکه از طباع غیر مهذبین بمواعظ کتاب و زواجر سنت بسیار اتفاق می افتد و بسیار دیده شده که هرگاه ذهن او بسوی قولی سابق و بجانب معنی متسارع شده وی بعد ازان مجادله از ان قول میکند و بتاصیل آن می پردازد و در محامات ناموس طاغوتی خویش قیام و قعود می نماید و ضم حمیت و رفعت و غلبه و ظهور

مقوی او میشود هرچند از بیان دیگر که عالم بحق ست بطلان قولش در ضمیرش بنشیند ولکن رجوع را از ان قول سابق خود
کمتر از ارتکاب حرام نمی بیند پس تفویض امر از حاکم بچنین کس بعد از فتوای او حلال نباشد بلکه ریختن خون شریعت و بیختن
خاک دین بیش نیست زیراکه وی متعصب متعسف ست هوای خود را آله خود گرفته و خدایش با وجود علم گمراهش ساخته
و اگر مفتی باین منزلت نیست مانعی از متولی ساختن او از برای حکم نباشد چه ورع و علمش زاجر خواهد بود از مخالفت حق بنا بر تقویم
حظ نفس ولکن وجود چنین مفتی و حصول چنان قاضی و تیسر اینچنین حاکم حق شناس باطل پرداز درین دور آخر کم از بهم رسیدن نسخهٔ
کیمیا و فراهم آمدن عنقا نیست و ممنوع ست حکم کردن در حال تا ذی بمصیبت که مقتضی قصر در بحث از مسالک حق و طرائق
حکم یا استیفار حجج وارد کردهٔ خصم که نافع یا ضار خصوم ست باشد و منع از ان بهمین حیثیت ست بنا بر آنکه وی مامور ست
بحکم نمودن بحق و عدل و او را چیزی حادث شده که با وجودش متمکن از دریافت حقائق احوال خصوم تمکن کامل نمی تواند شد
پس ضرور ست که حکم خود را تا وقت دیگر تاخیر بخشد و هرگز بر وی حکم کردن پیش از تمکن از مقتضی حکم و بعد از وجدان مانع و اجب
نیست و همچنین اگر تا ذی او منتهی شود بسوی خشم و در غضب افگند پس حکم در حالت غضب حلال نیست چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث
ابی بکره آمده قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لا یقضین حاکم بین اثنین وهو غضبان
و آنکه رسول خدا زبیر را در شراج حره بعد از انکه خصم او را در خشم آورد حکم فرمود استدلال بدان صحیح نیست زیراکه وی صلی الله علیه
وسلم معصوم ست در حال رضا و غضب هر دو و الحاق غیر او بوی صلعم جائز و درست نیست و بعض اهل علم حدیث نهی حکم در
حال غضب را مقید کرده اند بآنکه غضب مذکور از برای غیر خدا باشد ولکن این تاویل مخالف ظاهر حدیث ست و دلیل دال برین
تقیید موجود نیست و شک نیست که ذهول مانع ست از بحث از مستندات حکم چه وی در نحالت مستغرق العقل ست بانچه بر وی
طاری گشته از اموریکه مقتضی ذهولش گشته پس او را نمیرسد که نفس خود را متعرض حکم درهچو حالت در دماء و اموال و اعراض
عباد گرداند که ایمعنی بهیچوجه او را جائز نیست زیراکه مامور نبوده ست بآنکه کیفما اتفق بحکم پردازد و بر هر صفت که خواهد
ایقاع امر کند بلکه مامور ست بآنکه حکم او بعدل و بحق باشد و انی له الوقوف علی ذلك وهو ذاهل العقل مستغرق
الفکر مشوش الفهم مبلبل البال و هرچند حاکم منجمله مردم ست لیکن چون مامور ست بحکم کردن میان مردم پس باین حیثیت
گویا خارج ست از ایشان چه بر وی هرگاه که احد الخصمین باشد حاکم بودن راست نمی آید و در شهادات منع از شهادت متهم
گذشته و کدام تهمت اقوی تر ازین باشد که خود حاکم از برای خود حکم فرماید و اگرچه هرکه را او تا می از ورع و زاجری از دین بود
اقدام بر حکم لنفسه بباطل نکند لکن حکم از برای غالب احوال ست نه از برای نادر ما جریات و همچنین حکم کردن از برای عبد خود
حکم لنفسه ست زیراکه مال عبد از ان سید ست نزد کسیکه قائل بعدم تملک عبد ست و کذا حکم حاکم از برای شریک خود که این

نیز از باب حکم لنفسه ست غرضکه حکم حاکم از برای نفس خود ش خواه بر وجه استقلال باشد یا بواسطه یا از برای خود و غیر خود
یک حکم دارد و منع او از حکم لنفسه مستلزم آنست که حاکم بودن غیر او باشد و همچنین بود حال حکم امام ست

فصل وقوع قضا یا در مسجد شریف نبوی از انحضرت صلعم و از خلفاء راشدین

ثابت ست و دلیلی دال بر منع از ان نیامده و نه در نهی از ان چیزی ثابت شده و آنکه نهی آمده ست از رفع اصوات در مساجد
پس بر فرض قیام حجت غایتش آنست که خصوم را از رفع صوت زجر کنند و معلوم ست که بعد از منع قاضی ازین امور خصوم
از انچه مشوش نمازیان ست از اصوات و جز آن اجتناب ورزند و آنحضرت صلعم وفد ثقیف را در مسجد فرود آورد با آنکه باقی
بودند بر شرک و چرک خود و حبشه را اذن داد که بحراب خود در انجا لعب و بازی بکنند و صحابه در مسجد انشاد شعر می کردند و در تیان
امور نسبت بقعود خصمین روبروی حاکم در مسجد تشویش زائد بر مصلین ست با آنکه معلوم ست که قضا بحق از باب عمل شریعت ست
و رسانیدن احکام دین ست بسوی عباد و نشر اوامر و نواهی اسلام ست میان مسلمین و مصالحی که درین کار و بار ست مخفی نیست
و قضاء حاکم بعلم خود صحیح ست زیرا که غایت انچه او را بشهادت شهود یا یمین منکر یا اقرار مقر حاصل میشود همین مجرد ظن ست که
مختلف ست در قوت و ضعف چه صدوق گاه کاذب بود و مقر بر نفس خود گاه اقرار بباطل کند بنا بر کدام غرض لکن چون
این امور اسباب شرعی ست و کتاب و سنت بدان وارد گشته و اهل اسلام بران اجماع نموده اند قضا بدان حق ست در ظاهر
شرع و قاضی را در حکم خود استناد بسوی ظن رواست چه این ادلهٔ وارده در اسباب حکم منجملهٔ مخصصات ادلهٔ وارده در نهی از
عمل بظن و وعید بران ست چنانکه در بارهٔ اخبار احاد و نحو آن از ظنیات گفته اند و هر عاقل معلوم دارد که علم حاکم بقضاد
و درایت او بکدام شئ بر طریق جلیت و حقیقت مستندی فائق ست بر انچه از ان اسباب حاصل میگردد چه این علم ست و انچه
از ان اسباب حاصل شده ظن ست و نیست خلاف در انکه علم اقوی ست از ظن و استناد بسوی علم مقدم ست بر استناد بسوی
ظن بلکه خود ظن را کدام تاثیر با وجود علم باقی نمی ماند پس حکم حاکم بعلم خودش حکم ست بعدل و حق و قسط بلا شک و شبه و نیست
با علم او تجوز کون حکم باطل و کیف که ذکر آن اسباب جز از برای بیان ممکن در واقع از توصل بسوی معرفت حق با عدم قطع
و بت بمطابقت حکم از برای واقع نیست و لهذا صادق مصدوق صلعم ارشاد می فرماید که من بشرم و شما بسوی من خصومت
می آرید و شاید که بعض شما الحن بحجت خود ست از بعض و من حکم بنحو انچه می شنوم می کنم پس هر کرا از حق برادرش قضا بچیزی
کنم وی آن را نگیرد که از برای او قطع نمیکنم مگر پارهٔ از آتش و این ترجمهٔ حدیث صحیحین و غیرهما ست که پیشتر گذشته و هیچ ریب
و شک نیست که قضاء حاکم بعلم خود اسکن از برای خاطرش و اقوی از برای دل او و اقرار برای عین او ست نسبت حکم
بظن و مخالفت نمی شود در عمل بادلی و معقول مگر کسیکه بتعقل حقائق کما ینبغی نمی تواند کرد چنانکه در اصول در کلام بر فحوای خطاب

مستقر شده و این بر تقدیری ست که سببیت غیر این اسباب دلیلی وارد نشده باشد حالانکه معلوم ست که تنصیص بر اسباب نافی سببیت غیر آن اسباب نیست و آنکه گفته اند که قوله صلی الله علیه وسلم ولیس لک الا ذلک بعد از آنکه شاهداک او یمینه فرموده است بر انحصار اسباب پس جوابش آنست که این حدیث وقتی دلیل تواند شد که آنحضرت صلعم واقع را در ان قضیه دانسته باشد و عمل بعلم خود اندران ترک داده و عدول بسوی طلب بینه یا یمین کرده و این ثابت نیست با آنکه وارد ست برین حصر اقرار کسی که بروی حق کسی ست که این اقرار اقوی ست در سببیت حکم نسبت به بینه و یمین حاصل آنکه حاکم بعلم خود مثل حاکم بعدل و حق ست و تعلیل بتهمت و نحو آن بیوجه ست در خور التفات نباشد چه تهمت از حکام عادلین عارفین بشرع عز و جل که بحجج الهی آویخته اند و دست بدامن ادله صحیحه سنت مطهره زده منفی و محو ست و هرگز غرضی که صالح علت گردانیدن باشد بر ذمه تهمت این منصفان حق گزین عاید نمی شود و محل نزاع حاکم متهم نیست بلکه موضع نزاع حاکمی ست که جامع شروط متقدمه در قاضی ست و وی البعد از ریب و انزه از درن هیچ عیب ست و استثنا حدود و از انجهت ست که چون نصاب معتبر حاصل نشد دران شبهه بهم رسید و حدود بشبهه دفع میشود و لکن استدلال برین استثنا بقوله صلی الله علیه وسلم لو کنت راجما احدا بغیر بینة لرجمتها که در قصه ملاعنه آمده ست صحیح نیست زیرا که درین قضیه کجا آمده که آنحضرت صلعم عالم بود بوقوع فاحشه از ان زن و لکن استدلال بران بقرائن ظاهر کرده چنانکه قصه متضمن اوست و این از باب علم نیست و معهذا بینه آنست که شئی بدان متبین گردد و حقیقتش نزد آن ظاهر شود و علم حاکم باین حیثیت بینه ست بلکه اقوی از بینه و شاید در حدود چیزی بیاید که بصیرت بیفزاید انشاء الله تعالی و اما حکم بر غائب پس حق تعالی حکم حاکم را اسباب معلومه مقرر کرده که حاکم عارف آنهاست و آن اسباب اقرار یا بینه یا یمین ست و نکول و رد و مثل آن ملحق باوست و چون نزد حاکم شهادت عادله مرضیه بثبوت حق بر غائب یا بر کسیکه معلوم نیست که کجاست یا بر کسیکه متمرد از حضور مجلس حاکم ست قائم شود بروی انصاف محکوم له بحکم خدا و قضاء شرع واجب باشد و حق و عدل و ما انزل الله تعالی که بدان امر الهی ست جز باین طریق تمام نشود و هکذا امر بمعروف و نهی از منکر جز باین سبیل ناتمام بود و هر که زعم کند که غیبت کسی که بروی حق ست عذر ست از برای حاکم در مطل کسیکه حق اوست و در عدم انصاف و رفع ظلامت پس بروی دلیل ست و همچنین اگر مدعی علیه که بروی حق کسی ست در جائی باشد که معلوم نیست جواز حکم بروی اظهر از جواز حکم بر غائب موجود در مکان معروف ست و همچنین جواز حکم بر من علیه الحق که متمرد از حضور مجلس حاکم و تارک اجابت شرعیه واجبه ست اظهر از امر هر دو کس مذکور ست و اگر متمردین عن الشرع را تمرد ایشان بحال داشته شود بر غالب مردم نفاذ حق نشود و هرگز انصاف مظلوم از ظالم

صورت نه بندد و درین حین احکام شرعیه که تعلق بمعامله میان عباد دارد ببطلان پذیرد و آنچه راس امر بمعروف و نهی از منکرست باطل گردد و صدور اقرار متقدم از غائب یا مجهول یا متمرد مثل بینه متصفه بصفت سابقه نزد حاکم ست و مثل اوست علم حاکم بثبوت حق بروی علی ما تقدم تقریره ولکن بر حاکم ایذان غائب بتوجه حکم بروی واجب ست و نزدش اگر دافعی از نفس خودش باشد بیارد و اگر در جای غائب ست که اعذار بمشقت رساند و لاحق حال او نمیشود و همین اعذار درباره متمرد ست با آنکه دلیلی خاص در باب حکم بر غیر حاضر بمجلس شرع وارد شده و شوکانی رحه درین باب رساله مطوله نوشته و آنچه شرح صدر منصف و ثلج قلب حق دوست می تواند کرد دران بذکرش پرداخته هر که وقوف بران خواهد واقف شود و آنجا که اعذار بسوئی غائب یا متمرد ممکن نبود حاکم باحتیاط پردازد و از محکوم له توثیق ایمعنی کند که تصرف نکند دران محکوم به که از برای او نفاذ یافته تا بنگرد که غائب بعد از حضور و متمرد بعد از رجوع از تمرد خویش دران چه می گوید و همچنین مجهول المکان تا آنکه مکانش ظاهر گردد و نیز اگر کدام مطالب حکم از برای خود چنان باشد که همین یمین بروی می آید بنا بر آنکه ظاهر با اوست پس آنچه درینجا می سزد آنست که از برای او حکم بهمین یمین که مستند بسوئی ظاهر ست نمایند و اقرار عدم تصرف دران از وی بستانند زیرا که جائز ست که نزد غائب یا مجهول یا متمرد چیزی باشد که راجح ست بر یمین او و ناقل ست از ظاهری که با وی ست فهکذا ینبغی ان یقال فی هذا المقام و منع مانعین از حکم برین کسان سد باب حکم شرع و اهمال امر بمعروف و نهی عن المنکرست که بدان مامورست بلکه ظلم بحت ست در حق کسیکه شاکی ظلامت آمده و مستندی پیش کرده که حکام بحکم کردن بدان مامورند از طرف او تعالی و اما قدر مسافت غائب پس مناسب آنست که نظر دران مفوض بسوئی حکام مجتهدین باشد بنا بر اختلاف احوال باختلاف اشخاص و اموال و دمیکه غائب حاضر گردد یا مجهول یا متمرد بمجلس حاکم آید حاکم را باید که بروی مستند حکم که بدان بروی حکم کرده گزارش نماید پس اگر خلاف آن مستند یا مرجح بران بیارد بدان عمل نماید یا اقناعش بحکم متقدم فرماید و نیست وجهی از برای قول ایشان که او را جز تعریب شهود نیست چه مستندات حکم بیشتر ازین ست و جرح با نچه موجب سلب عدالت معتبره در شهود ست ثابت ست و نزد سلبش مقتضی حکم برفت و مانع یافته شد پس بعد از عدم مقتضا و وجود مانع حکم را اثری نبود و متولی حکم اگر بمکانی مکین از علم و دین ست ظاهر آنست که حکمش حکم حق و عدل ست و هر چه چنین باشد تنفیذش هم حق و عدل بود خصوصا دمیکه نفاذش جز باین تنفیذ نتواند شد که درین حین تنجیز حکم خدا و قیام بحق مظلوم و اخذ از برای او از ظالم واجب ست و مانعی از حکم حاکم دیگر نزد قیام دعوی نزدیک حاکم نیست و لکن حاکم دیگر را باید که قول هر دو خصم بشنود بنا بر حدیث متقدم که اول دعوی بشنود پس تر اجابتش کند و اگر حاکم دیگر را از مکاتبه آنچه از سماع از خصمین حاصل میشود دست بهم دهد مغنی باشد از اعاده دعوی ورنه نا بد ست از اعاده آن و وجهی از برای

استثناء حدود و قصاص منقول نیست حاصل آنکه عمل درین بحث راجع ست بسوی مسئله عمل بخط و عمل بدان ثابت باد له متکاثره چنانکه شوکانی در رساله مستقله بیانش نموده پس هرگاه که خط حاکم اول نزدیک حاکم دیگر بروجهی معروف باشد که شک و شبه دران معتری وی نشود این خط قائم مقام مشافهه بود والا نه فصل حکم حاکم ظنی ست خواه متعلق بحکوم فیه قطعی باشد یا ظنی در ایقاع یا در وقوع پس نافذ نشود مگر در ظاهر نه در باطن و حلال نشود بدان حرام و نه حرام شود بدان حلال نه از برای محکوم له و نه از برای محکوم علیه و لکن امتثال حکمش بحکم شرع واجب و ممتنع منه را بدان جبر دهد پس اگر محکوم له را معلوم باشد که این حکم از برای وی باطل ست قبولش او را حلال نباشد و نه بمجرد حکم حاکم بغیر فرق استحلالش روا بود و تعرض بمثل این فصل شعبه از شعب مذهب حنفیه ست که قائل اند بآنکه حکم حاکم محلل حرام و محرم حلال باشد هرچند که در نفس الامر و در واقع بر غیر صفتی که حکم بران واقع شده بوده باشد و این مقاله باطل و این شبه داحض ست حق تعالی دفع آن در کتاب عزیز کرده و فرموده لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها الی الحکام لتاکلوا فریقا من اموال الناس بالاثم و انتم تعلمون و هم رسول خدا صلعم بدفعش پرداخته حیث قال فمن قضیت له بشیء من مال اخیه فلا یاخذه فانما اقطع له قطعة من النار و این بر تقدیریست که حنفیه تعمیم مسئله در اموال و غیر آن می کنند و آنچه در کتب ایشان ست تخصیصش بما عدای اموال ست و قائل کل مجتهد مصیب و غیر قائل بدان دران مختلف نیست زیراکه هر که قائل ست بتصویب مرادش این نیست که مجتهد مصیب ما فی نفس الامر یا ما هو الحکم عند الله ست بلکه مرادش آن ست که مجتهد مکلف ست بحکم آن مسئله اگرچه در واقع خطا چرا نبود و لهذا آنحضرت در حدیث صحیح فرموده که حاکم مجتهد مخطی را یک اجر ست و مجتهد مصیب را دو اجر پس مجتهد را گاهی مخطی و گاهی مصیب قرار داده و اگر دائما مصیب باشد این تقسیم نبوی صحیح نبود و ازینجا شناخته شد که مراد بقول قائل کل مجتهد مصیب را از صوابی ست که منافی خطا نباشد نه اصابت که منافی اوست و امتثال حکم حاکم در آنچه از حد و غیره امر کرده واجب ست بدلیل آیه فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما و درین آیه اگرچه خطاب برسول خدا ست لکن حاکمی را که عنقریب میان متشاجرین حکم بحکم خدا فرماید مثل آنحکم ثابت ست زیراکه حکم رسول خدا صلعم که ذکرش درین آیه فرموده همان حکم کردن اوست بشریعت موجوده در کتاب الله و سنت رسول الله صلعم و کتاب و سنت موجود ست و حکم باین هر دو از برای کسیکه کلام خدا و رسول او می فهمد متیسر و ازین باب ست قول وی عز و جل انما کان قول المومنین اذا دعوا الی الله و رسوله لیحکم بینهم ان یقولوا سمعنا و اطعنا و مراد دعوت ست بسوی حکم خدا و رسول و لفظ سمعنا و اطعنا دال ست بر وجوب امتثال نه بر مجرد جواز آن و مراد از امتثال تسلیم نفس ست از برای حکم و رضا بقضا

واز برای تعلیق وجوب بامر امام وجهی نیست زیراکه امام امر نمی کند مگر بانچه شرع بدان قاضی ست واگر خلاف آن کند یا اسقاط حق
نماید امام نباشد بلکه ضال مضل ست و واجب ست امتثال امر امام مگر در قطعی که مخالف مذهب ممتثل باشد کما قیل زیراکه ادله وارد اند
بانکه طاعتی از برای مخلوق در معصیت خالق نیست و آمده که انما الطاعة فی المعروف و وارد شده که من امران یطیع الله
تعالی فلیطعه ومن امران یعصیه فلا یعصه ولکن وجهی از برای اعتبار مذهب ممتثل نیست بلکه مراد حق ست در
واقع و در نفس الامر بدلیل کتاب و سنت و این تقییدات مقید اند مر طاعت اولی الامر را باآنکه ادله دال اند بر وجوب طاعت
ائمه چنانکه وارد اند بوجوب امتثال احکام حکام شرع پس کسیکه بروی حکم بخلاف واقع ونفس الامر رفته واجب ست که تا تواند
یضاحش کند وازان بگریزد و او نه قاضیه بوجوب امتثال بروی غیر وارد باشد زیراکه وی بریقین ست بآنکه حکم مذکور بر
وجه غلط واقع شده و از شرط جواز عدم امتثال آنست که محکوم علیه بصیر واقع و عارف حقیقت باشد ورنه من عدای او
گاهی حق را باطل می انگارد و صواب را خطا گمان میکند بنابرآنکه قاصر ست از درک حقائق و عمل بر حکم حاکم مترافع الیه در خصومات
وقتی ست که جامع شروط سابقه باشد و در عبادات و معاملات که مردم دران مختلف اند امام و حاکم را میرسد که مردم را
لازم کنند بعمل براجح که مدلول علیه دلیل صحیح باشد و بترک عمل برأی مجرد که عمل بدان جز نزد عدم دلیل از برای مجتهد رخصت
نباشد و دران تقلید آن مجتهد جائز نیست کما حققنا هذا البحث فی مؤلفاتنا فی غیر موضع ومن ذلک ما قدمناه
فی مقدمة هذا الکتاب و باجمله چون امام یا حاکم از علماء مجتهدین موثرین دلیل بر قال وقیل و موثرین روایت بر رای
باشد شک نیست که عمل نزد او برای باوجود دلیل منکر عظیم ست وکیف که از حق قیام بامر بمعروف ونهی از منکر که از اعظم
اعمده دین واهم مهمات شرع مبین ست امر کردن مردم ست بآنکه عمل بحق کنند وانچه حق تعالی امر بعمل بدان کرده واز برای
عباد خویش تشریعش فرموده واز عمل باطل غیر ماذون به نهی نموده بجا آرند حاصل آنکه احیاء ما احیاه الکتاب والسنة
واماتت ما اماتاه و دعاء مردم بسوی انچه خدا و رسول بدان دعوت عباد کرده و نهی ایشان از انچه ازان نهی کرده اوجب
واجب ست برامام و بر کسیکه قادر ست بران و ازینجا شناخته باشی که عدم الزام در مسائل خلاف چنانکه بسیاری از اهل فروع
میگویند شعبه از محبت تقلید ست که بران ناشی و دران مدرج بوده اند و چنین ست از ایشان بسوی الف مالوف
فلیکن هذا منک علی ذکر و نیست فرق درینجا درمیان انچه مقوی امر امام ست یا غیر مقوی و درمیان انچه شعار ست
یا شعار نیست و درمیان عبادات و درمیان معاملات بل کلها سواسیة و واجب ست بر مدعی علیه اجابت مدعی در
حضور پیش حاکم نزد طلب حکم خدا از ان قضیه و سمعنا و اطعنا گفتن و اگر این خصم با برین مدعی کدام دعوی ست و خواهان
حضور او روبروی حاکم دیگر ست سخن دران همچو سخن متقدم ست زیراکه بروی ست مثل انچه از برای اوست ولکن

این اجابت بدو شرط باشد یکی آنکه حاکمی که مدعی علیه را بسوی او طلب میکند جامع شروط سابقه باشد ورنه آن حاکم نیست
بلکه متوثب ست بر آنچه دخلش اندران نمیرسد و قاعدست در تقعدی که براه نهی از منکر برخیزانیدنش از انتقام واجبست
شرط دوم آنکه درین طلب بسوی حاکم که رسیدنش تا وی میخواهد اضراری والتقابی بخصم نبود اگر وجود غیر او بدون وی ممکن
ودر صورت اختلاف تقدیم بقرعه صواب ست وگذشت که احادیث صحیحه در دفع خصومات بقرعه وارد شده تا تقدیم متقدم
از مدعیین چه رسد **فصل** وجه انعزال حاکم بجور آنست که ستمکار عدل نباشد و عدالت شرطست چنانکه گذشت و عدم
شرط موثر باشد در عدم مشروط و همچنین عزل حاکم نزد وقوع قبول رشوت بنا بر بطلان عدالت اوست بصدور این معصیت
کبیره از وی چه آنحضرت صلعم فرموده لعنة الله على الراشي والمرتشي في الحكم اخرجه احمد وابو داود والترمذي
وحسنه وابن حبان وصححه من حديث ابي هريرة واخرجه احمد وابو داود وابن ماجة والترمذي وصححه
من حديث عبد الله بن عمرو واخرجه ابن حبان والدارقطني والطبراني واخرجه ايضا احمد والحاكم من
حديث ثوبان وفي اسناده كما قال ابن حجر ليث بن ابي سليم قال البزار انه تفرد به ودر مجمع الزوائد گفته
انه اخرجه احمد والبزار والطبراني في الكبير وفي اسناده ابو الخطاب وهو مجهول انتهى وقیام بینه بروی
مفید ثبوت ارتشاست خواه بر جهت شهادت باشد یا اخبار وخواه آنجا کسی مدعی بود بروی یا نبود ولکن وقوف نزد این
اعتبارات جز مجرد تقلید لا اصل له نیست وعزل حجر اوست از ایقاع حکم پس حکمی که بعد از عزل کند لغو محض باشد و قاضی را
میرسد که نفس خود را عزل کند وتخلی از قضا وخلوص از تکالیفش برگزیند ولکن اگر امام او را اذن بران ندهد آثم باشد در
ترک زیرا که طاعت ائمه واجب ست وچون غیر وی مغنی از وی نبود آثم باثم دیگر باشد یا بخیانت خاص زیرا که حق تعالی از وی
پیمان بیان حق از برای مردم گرفته و بر اهل علم وکتاب ایجابش ساخته پس وی در خصوصیت تارک واجب و بای بد و آثم باشد **فصل** حاکم جامع شروط
متقدمه چون حکمی نافذ کند این حکم لازم محکوم علیه باشد و بر وی تلقی آن سمعا وطاعة واجب ست ودر سینه خود از حکم وی
حرج را راه ندهد بلکه سر تسلیمش فرود آرد چنانکه حق تعالی در کتاب عزیز ذکرش کرده ولکن اهلیت حاکم عصمت نیست و
دین خدا همان ست که در کتاب وسنت از برای عباد مشروعش ساخته پس اگر این حاکم متساهل در حکم و معیب ست تنگ نیست
که هیچ مسلمان را کائنا ما کان تعرض نقض آن حکم جائز باشد بلکه خود ترک امتثالش روا نیست ابحاولت نقض ومخالفت
وی چه رسد ومعنی اصابت در حکم آنست که ایقاعش موافق کتاب الله وسنت مطهره بکند واگر درین هر دو آنچه مقتضی حکم باشد
نیابد بجامع مقبول برین هر دو قیاس کند بهوی نفس ریاست ... فارق و وجهش آنست که در حدیث شریف آمده که چون
آنحضرت معاذ را بنا بر قضا بسوی یمن گسیل کرد او را فرمود بم تحکم گفت بانچه در کتاب خداست اگر در آن نیابم حکم بسنت

رسول کند اگر در سنت هم نیابد باجتهاد رای خود فرماید و این حدیث صالح عمل ست چنانکه تحقیقش در رساله قضا بر وجه بسط
کرده ایم و در غیر این موضع نیز ذکرش پرداخته ایم و مجرد وجود دلیل معارض حکم صالح نقض حکم حاکم متاهل نیست اگر عمل
بعد از اجتهاج کرده ست زیراکه فرض او نزد تعارض ادله همین بود پس بس و لکن چون متبین شود که حاکم متاهل در
حکم خطا کرده و اقرار بحکمش در ان حین جائز نبود بلکه واجب بر حاکم دیگر نقض حکم اوست زیراکه مجرد تاهل حاکم از برای قضا
عصمت نیست و لهذا آنحضرت صلعم در حدیث ثابت در صحیحین و غیرها فرموده اذا اجتهد الحاکم فاخطأ فله اجر
وان اجتهد فاصاب فله اجران پس درینجا حاکم را مترددمیان خطا و صواب گردانیده و اهلیت او عصمت از خطا نیست
چنانکه درین قول نبوی ست و صورت خطایش این ست که مثلاً استناد در حکم بسوی رای کند و دلیل صحیح که در خور قیام حجت
باشد موجود ست بسوی التفات نمی نماید پس حکم مبنی بران رای منقوض ست بدلیل صحیح و مضروب ست بر روی حاکم چه
شرع الهی یکی ست بخطاء حاکم از شرع بودن بیرون نمیرود و لعبید بدان از برای عباد ثابت ست قبل از حکم و بعد از ان
هم درین قضیه که در ان حاکم حکم برای کرده و هم در دیگر قضایا که بر محکوم له و علیه و علی غیرهما نفوذش نموده و اگر قاضی متولی حکم
از اصل متاهل قضا نیست حکمش از اصل باطل ست چه صادر از غیر حاکم ست و لکن اگر حکمش موافق حق افتد قبولش واجب
باشد بحیثیت آنکه حق ست نه از حیثیت آنکه صادر از غیر صالح قضا ست چه حق حق ست در نفس خود از حقیت
بوجه حکم غیر متاهل بقضا بیرون نمیرود و اگرچه قاضی غیر متاهل آثم ست بنابر آنکه نادانسته قضا بحق کرد پس یکی
از دو قاضی نار باشد چنانکه در حدیث سابق گذشته چه وی نمیداند حکمی که بدان حکم کرده حق ست یا باطل ست
زیراکه تعقل حجت نمی تواند کرد تا بحکم کردن بحجت میان مردم چه رسد بعد از تقرر این معنی دریافته باشی که لزوم حکم حاکم
و وجوب امتثالش و تحریم نقض آن راجع بآن ست که حکمش مطابق حق باشد و عدم لزوم و جواز نقض راجع ست
بآنکه حکمش مخالف حق بود و مثل این موافقت و مخالفت بر محققین از اهل علم که اشتغال با دله کتاب و سنت دارند
مخفی نمی ماند و رب عز و جل عباد و بلاد خود را از وجود چنین کس که قائم ببیان مافی الکتاب والسنة باشد و ارشاد
عباد بسوی انچه این هر دو بران مشتمل بوده اند از شرع نماید خالی نمیگذارد چنانکه تا این غایت همچنین بوده آمده و ازینجا
شناخته شد که احکام مخالفه دلیل قطعی یا اجماع مسلمین اولی بنقض و احق بعدم وجوب امتثال ست و چون تحکیم جاری مجری
الزام نفس بقبول محکوم به ست پس رجوع از ان جائز و حاکم را التعرض بنقض آن حلال نیست و لکن دمیکه بر خلاف حق افتد
و از صوب صواب بدر رود پس معلوم ست که غرض محکم آنست که بران یا از برای آن حکم بشرع نماید پس التزام منصرفست
بسوی شرع نه بسوی مجرد حکم بر هر صفت که افتد گو خلاف شریعت حقه واضحه باشد و سخن درینجا همه سخن در حکم حاکم ست و قد عرفته

و حاکمی که حکم بخلاف حق کند جائر ست و باین جور ولایتش ببطلان پذیرد کما تقدم و مجتهد را مذهب نیست مگر همان که قدرتش
تا آنجا رسیده از نظر کردن در ادله و جمع میان روایات یا ترجیح راجح از مرجوح و چون حکم کند عمدا بخلاف آنچه که از راه اجتهاد
نزد وی بصحت رسیده پس حاکم بباطل باشد و وی میداند که این حکم باطل ست و این جرأت و جسارت و مخالفت امر الله
و رسول ست و هرگاه چیزی که بدان حکم باطل کرده بود تلف شود و رجوع بمتلف متعذر گردد قاضی ضامن آن شی باشد زیرا که
این تلف بسبب تعدی از وی متسبب گشته و دیده و دانسته معاندت شرع الهی و مضادت حق بر روی کار آورده و حکم
غیر متأهل خود در هیچ ست مگر آنکه موافق حق افتد و لکن صحتش بنا بر این موافقت باشد لاغیر کما قدمنا و حکمی که بخلاف حق عمدا
کرده و بر فرض آنکه بنا بر جهل اعتقاد دارد که آن حکم او حق ست پس تضمینش باین حیثیت باشد نزد تعذر رجوع عین
محکوم بها یا رجوع قیمت آن عین و اگر متعذر شود از تضمین غ است از بیت المال مسلمین باشد زیرا که حاکم معذور ست
بخطا و گذشت که تا هلش عصمت از خطا نیست پس در حکم بخلاف حق از راه خطا بر وی ضمان نبود بلکه ماجور بیک اجر ست چنانکه
در حدیث صحیح متقدم گذشته و لکن درینجا این حکم او که بر جهت خطا واقع شده سبب فی هاب مال محکوم علیه گردیده و وی
مظلوم ست در رفع ظلامتش واجب و رجوع بعین یا بقیمت عین بر محکوم له متعذر و ضمان بحکم متعلق نیست و تضمین قاضی با خطا
ناجائز پس درین صورت جز جبر خسر لاحقش از مال بیت المال مسلمین صورتی دیگر باقی نیست ناچار او را حکم غارم باشد و
آنحضرت در آخر ایام نبوت بعد از آنکه بر مسلمین فتوح شد متکفل شد بآنکه هر که دین یا ضیاع گذاشته آن بر وی یا بسوی او ست
و هر که گذاشته آن بر وی صلعم ست چنانکه احادیث صحیحه بدان ناطق ست پس مال این محکوم علیه بخطا دینی ست بر کسیکه استغراقش
کرده و رجوع بر وی متعذر گشته پس دین باشد بر بیت المال مسلمین و اجرت قاضی از مال مصالح مسلمین ست چه بلاشک و شبهه
ثابت شده که آنحضرت صلعم هر کرا عامل عملی میکرد که راجع بسوی مصالح مسلمین ست از برای وی رزق مقرر می فرمود
و ازین باب ست ارزاق مصدقین و امرا مومنین بر عباد و همچنین در ایام خلفاء راشدین که در حق آنها علیکم بسنتی
و سنة الخلفاء الراشدین آمده ولاة و قضاة و عاملین فی الصدقات را رزق از بیت المال مسلمین مقرر می شده
مسلمانان از برای ایمه فرض رزق بقدر حاجت میکردند زیرا که احتیاج داشتند بسوی آن و کسیکه قائم بمؤنت ایشان در
خالص احوال شان گردد موجود نمی بود و شک نیست که انتصاب قاضی از برای قضا و مفتی از برای فتیا قیام بمصلحت
عامه پس ایشان را نصیبی از بیت المال مسلمین ازین حیثیت باشد و این نه اجرت ست بر واجب بلکه ثبوت حق ایشان ست
در مال مسلمین و صحابه عطای خویش از بیت المال میگرفتند اگرچه ولایت عملی نمیداشتند چنانکه معلوم ست فکیف که با اینهمه
قیام کنند بآنچه سائر مسلمین بدان قائم نیند و حق تعالی عاملین علی الصدقة را یکی از اصناف ثمانیه مستحقین صدقه گردانیده

واین را هیچ سبب نیست مگر همین فعل عمل و همچنین هر ولایت دینیه راجع ست بسوی قیام بمصالح مسلمین و در سائر اموال که معدود در بیت المال مسلمین ست فقر قاضی وغیره دران مشترط نیست و از آنحضرت صلعم بصحت رسیده که عمر بن خطاب را فرمود ماجاءك من هذا المال وانت غیر مستشرف ولا سائل فخذه ومالا فلا تتبعه نفسك واین وقتی فرمود که عمر گفت که بمحتاج تر از من بده وصحابه الوف مولفه از عطایای ستاندند کما هو معلوم بلکه امام حسن و امام حسین علیهما السلام وعبد الله بن جعفر وامثال ایشان صد هزار بلکه بیشتر گرفته اند

کتاب الحدود

اقامت حدود در غیر مسجد واجب ست بر امام و بر کسیکه والی ست از طرف او زیرا که در صحیح ثابت شده که صحابه ماعز را بسوی بقیع بردند و آنجا رجمش کردند و احمد و ابو داود و حاکم و ابن السکن و دارقطنی و بیهقی از حدیث حکیم بن حزام نهی از اقامت حدود در مساجد روایت کرده اند ابن حجر گفته اسنادش لا باس ست و ترمذی و ابن ماجه آنرا از حدیث ابن عباس آورده اند ابن حجر گفته در وی اسمعیل بن مسلم مکی ضعیف ست و بزار اخراجش از حدیث جبیر بن مطعم نموده و در وی واقدی ست و ابن ماجه روایتش از حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده باین لفظ کرده نهی ان یجلد الحدود فی المسجد ابن حجر گوید دران ابن لهیعه ست انتهی وغیر مخفی ست که بعض این احادیث مقوی بعض ست پس حجت بدان قائم شود لاسیما با تجنب نبوی از اقامت حدود در مسجد و ثابت نشده که آنحضرت صلعم حدی در مسجد قائم کرده باشد و وجه ایجاب اقامت حدود بر امام و والی ظاهر ست زیرا که حق تعالی عباد را امر باقامت حدود کرده و فرموده الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و گفته السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما و فرمود انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف الآية و تکلیف درین اوامر اگرچه متوجه بسوی جمیع مسلمین ست ولکن امام و هر که از طرف ایشان ولایت دارد و هر که قادرست بر تنفیذ حدود و الله با عدم وجود امام داخل ست درین تکلیف بدخول اولی و خطاب متوجه ست بسوی او بر وجه کمال و دال ست بر تاکد وجوب آنچه در صحیح مسلم وغیره از حدیث عایشه آمده قالت كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يدها فاتى اهلها اسامة بن زيد فكلموه فكلم النبي صلى الله عليه وسلم فيها فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا اسامة لا اراك تشفع في حد من حدود الله عز وجل ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيبا فقال انما هلك من كان قبلكم بانه اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف قطعوه والذي نفس محمد بيده لو كانت فاطمة

بنت محمد لقطعت یدها فقطع ید المخزومیة وازین وارد است این حدیث من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله عزوجل واین را احمد وابو داود از حدیث ابن عمر روایت وحاکم تصحیح کرده واز انجمله است حدیث ما بلغنی من حد فقد وجب واین نزد ابو داود ونسائی است از حدیث ابن عمرو بن العاص ودرین باب چند حدیث دیگر ست که دلالت دارد بر عدم جواز اسقاط حدود وعدم جواز شفاعت دران واحادیث قاضیه بترغیب در اقامت حدود وترهیب در اهمال آن ونتوان گفت که حدود بسوی ائمه است وغیر ائمه را اقامتش بر واجب الحد نمیرسد چه برین حرف اثاره‌ای از علم نیست واستدلال بلفظ اربعة الی الائمة که مروی شده لا اصل له است وبوجهی از وجوه ثابت نگشته زیرا که قول بعض سلف ست حدیث پیغمبر خدا نیست اگرچه شک نیست در آنکه امام ووالی از طرف او اولی تر اند از غیر ولکن این قول که غیر امام حد برپا نکند ودر غیر زمان امام یا در غیر مکان ولایت وی حد ساقط باشد باطل ست بلکه اسقاط چیزیست که او تعالی از حدود در کتاب واجب ساخته حالانکه اسلام موجود ست وکتاب وسنت حاضر واهل علم وصلاح موجود پس اهمال حدود شرع بمجرد عدم وجود امام که یکی از مسلمانان ست یعنی چه ومعنا هر که ولایتی از طرف امام یا سلطان دارد یا متولی از طرف ایشان یا منتصب بصلاحیت در قطری از اقطار مسلمین ست چرا اقدام نکند زیرا که اگرچه بعض بادیه از ان خالی باشد باری حاضره خود از ان تهی نمیتواند شد وامام را اسقاط حد از هیچکی نمیرسد وچه قسم میتواند رسید که وی عبدی از عباد خدا ست اینکه دستش بالای دست بندگان آمد وامرش بر همگنان نفاذ یافت نعمتی از خداست واهم واجبات بروی عمل ست بشرع خدا واحکام در میان وتنجیز امر الهی واز اعظم تشریعات که بر ائمه و برای ائمه است حدود اسلام ست پس چه قسم میتوان گفت که این عبد منعم علیه را ابطال امر الله واهمال شرعه لعباده میرسد حالانکه از جناب نبوت وعید شدید بر متسبب از برای اسقاط حد بشفاعت ونحو آن وارد گردیده حاصل آنکه امام وسلطان را اسوه برسول خدا باید وآنحضرت همواره اقامت حدود بر واجب الحدود میکرد ومسموع نشد که حدی را بعد از وجوب ورفع بسوی خود اهمال کرده باشد واستثبات نه اسقاط ست ونه از اسباب اسقاط وهکذا درء حدود بشبه ازین باب نیست ومن ذلک قوله صلی الله علیه وسلم الا ترکتموه فی قصة ماعز واین مبنی بر آنست که حد مدفوع میشود بشبه زیرا که ماعز گفته بود که قوم وی او را پیش بریدند وفریب دادند پس این شبه آمد واز ینجا شناخته باشی که امام را اسقاط ما اوجبه الله جز برهان از طرف عزوجل نه از طرف نفس خود نمیرسد زیرا که تفویض این کار بسوی او نبوده ست ونه این اسقاط از عهده او ست ونه از ان امور ست که امام را دران مدخلی باشد پس اگر باسقاط حدود پردازد معاند خدا ورسول بود وباین مضادت خارج شود از دائره طاعت وتارک بود از برای قیام بانچه بدان مامور ست وهکذا تاخیر واجب وتثبت

ماثبت هم او را جائز نیست زیرا که وی یکی بندهٔ مکلف مامور و منهی ست نه معصوم ست و نه شارع و قصاص حق آدمی ست
و امام مامور ست بانصاف مظلوم و ایصال مظلمه و اخذ بید ظالم پس تاخیر دران رجوع ست از انواع مناسب که در کتب
اصول معروف ست آری شفاعت در قصاص از شارع آمده نه اجبار و اکراه ورثهٔ مقتول بران بلکه بطریق ترغیب و
در حدود خود راه شفاعت مسدود فرموده و همچنین اسقاط حدود و تاخیرش بنا بر مصلحت تاثیر نوعی از انواع مناسب ست
بر ما فی الکتاب و السنة و هکذا فلیکن تاثیر محض الرأی علی الشرع الواضح و در سنت صحیحه ثابت شده که چون امت
زنا کند سید او را حد و دساز د چنانکه در صحیحین و غیرهما ست از حدیث ابی هریره و زید بن خالد و مسلم در صحیح خود و احمد و ابو داود
و حاکم و بیهقی از حدیث علی مرفوعاً روایت کرده اند که اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم پس حد ارقا بسوی مالکین
آنهاست و بسوی امام چیزی ازان نیست بلکه فرقی در میان وجود و عدم امام در نمقام نبود و از برای بینه آوردن بسوی
حاکم وجهی نیست بلکه امرش بدست سید ست و لهذا آنحضرت گفته اذا زنت امة احدکم فتبین زناها مراد تبین زنا
او نزد سید وی ست و این نباشد مگر بستند صالح اقامت حدود و اقامت حدود بر ارقا از مالکین در صحابه و من بعدهم
از سلف صالح شائع بود احدی انکارش نمیتوانند کرد **فصل** زنا ایلاج فرج در فرج ست و همین ست زنا شرعی که حد بران
واجب بوده و یکی که نزد جناب نبوت اقرار بزنا کرد او را فرمود انکتها قال نعم قال کما یغیب المرود فی المکحلة
و الرشا فی البئر قال نعم هکذا فی حدیث اخرجه النسائی و الدارقطنی من حدیث ابی هریرة و اگر ایلاج در
دبر ست عمل قوم لوط علیه السلام باشد و حد واجب گردد و حد بکر جلد ست و حد محصن رجم و لکن ادله داله بر قتل عامل بعمل قوم لوط
و معمول به اند چنانکه احمد و ابو داود و ابن ماجه و ترمذی و حاکم و بیهقی از حدیث ابن عباس روایت کرده اند قال قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم من وجدتموه یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل و المفعول به ابن حجر گفته رجالش
موثقین اند مگر آنکه در سندش اختلاف ست و ترمذی گفته انما نعرف هذا الحدیث من ابن عباس عن النبی صلعم
من هذا الوجه و محمد ابن اسحق این حدیث از عمرو بن ابی عمرو آورده و گفته ملعون من عمل عمل قوم لوط و ذکر قتل نکرده
انتهی و یحیی بن معین گفته عمرو بن ابی عمرو مولی مطلب ثقه ست حدیث عکرمه از ابن عباس را بروی انکار کرده اند و لفظه
اقتلوا الفاعل و المفعول به انتهی و لکن بخاری و مسلم بحدیث عمرو بن ابی عمرو احتجاج کرده اند و درین باب ست از ابی هریره
نزد ابن ماجه و حاکم ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اقتلوا الفاعل و المفعول به احصنا او لم یحصنا و اسنادش ضعیف ست
ابن الطلاع در احکام گفته لم یثبت عن رسول الله صلعم انه رجم فی اللواطة و لا انه حکم فیه و ثبت عنه انه
قال اقتلوا الفاعل و المفعول به رواه عنه ابن عباس و ابو هریرة انتهی و رواه ابو الفتح الازدی فی الضعفاء

والطبرانی فی الکبیر من وجه اٰخر عن ابی موسی وفیه بشر بن المفضل البجلی وهو مجهول وقد اخرجه
ابو داؤد الطیالسی فی مسنده عنه ولوطی را در زمن خلفاء راشدین قتل کرده اند وبران اجماع اتفاق افتاده
واختلاف صفت قتل غیر مضر ست وباین رفته اند جماعتی از علماء وحد وقتی اقامت کرده میشود که شبهه همراه آن نباشد
زیرا که ابن ماجه از حدیث ابی هریره روایت کرده که رسول خدا فرمود ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا ودر
سندش ابراهیم بن فضل ست ووی ضعیف ست وترمذی وحاکم وبیهقی از حدیث عایشه آورده اند قالت قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان کان له مخرج فخلوا سبیله فان
الامام ان یخطئ فی العفو خیر له من ان یخطئ فی العقوبة ودر سندش یزید بن زیاد دمشقی ضعیف ست ودرء
بشبهات مروی ست از غیر این هر دو طریق مرفوعا وموقوفا وهمه صالح احتجاج ست ولا سیما اصل درء ما ونحو آن عصمت ست
پس با وجود دلیل دال بر سقوط حد بستباح نشود واستدلال بمثل قوله صلعم لو کنت راجما احدا بغیر بینة لرجمت فلانة
چنانکه در صحیحین وغیر هماست در این جز اشتراط بینه وعدم جواز حد بدون آن همچو قرائن قویه دیگر هیچ نیست واین نه درء حد
بشبه ست زیرا که مقتضای حد حاصل نگشته وهو البینة کما لا یخفی وایجاب حد بر ناکح بهیمه بنا بر صدق اسم عدست
بران ولکن دلیل دال بر قتلش آمده چنانکه در حدیث ابن عباس ست نزد احمد وابو داؤد وترمذی ونسائی وابن ماجه مرفوعا من وقع
علی بهیمة فاقتلوه واقتلوا البهیمة ترمذی گفته هذا حدیث لا نعرفه الا من حدیث عمرو بن ابی عمرو عن عکرمة
عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم وقد رواه سفیان الثوری عن عاصم عن ابی رزین عن ابن عباس
انه قال من اتی بهیمة فلا حد علیه حدثنا بذلک محمد بن بشار حدثنا عبد الرحمن بن مهدی حدثنا سفیان
وهذا اصح من الحدیث الاول والعمل علی هذا عند اهل العلم وهو قول احمد واسحق انتهی ولفظ ابن ماجه در این
حدیث از ابن عباس این ست قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من وقع علی ذات محرم فاقتلوه ومن وقع
علی بهیمة فاقتلوه واقتلوا البهیمة واین از غیر طریق عمرو بن ابی عمرو آمده ودر اسنادش ابراهیم بن اسمعیل ست ودر وی
مقال باشد ولکن احمد توثیقش کرده ومخفی نیست که عصمت دم باسلام ست جز ناقلی که نفس بدان بطمئن شود وصدر از برای آن
منشرح گردد نقلش از عصمت نمی تواند کرد بخلاف انچه که در عامل بعمل قوم لوط گذشته چه عمل خلفاء راشدین بر قتل لوطی
وعدم اختلاف در میان صحابه عاضد دلیل وارد بقتل فاعل اوست وبابلغ دلالت دال ست بر آنکه این قتل لوطی شرع
ثابت وسنت قائم ست وبر کراهت اکل بهیمه مفعول بها دلیلی نیامده وامر بقتل آن منافی جواز اکل نیست اگر اجماع بر اکل ست
وبالجمله اصل در دماء واموال واعراض مسلمین آنست که اینهمه معصوم ست بعصمت اسلام چنانکه ادله کتاب وسنت متواتره

بدان تصریح میکند پس اگر در شریعت موجب قتل باین عصمت بجز اسلام ثابت شود چنانکه در حدیث صحیح ست که
لا یحل دم امرء مسلم الا باحدی ثلاث و توقف بران قتل واجب باشد ومنجمله قالعین از بین عصمت یکی اعتراف
بزناست از بکر و از محصن وآنحضرت صلعم در غیر یکموضع بر یک اقرار اکتفا فرموده پس اگر اقرار چار بار شرط می بود این عصمت
جز باقرار اربع حلال نمیشد و هرگز آنحضرت صلعم اقامت حد بر مقر یکبار نمی فرمود واما تثبت نبوی در امر ماعز تا آنکه چار بار
اقرار کرد پس قصه شاهدست بآنکه جناب رسالت در صحت عقلش شک کرد و حالش از قومش پرسید چنانکه مسلم وغیره از
حدیث عبدالله بن بریده عن ابیه روایت نموده ان ماعز الاسلمي اتى رسول الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
اني زنيت واني اريد ان تطهرني فرده فلما كان من الغد فقال يا رسول الله اني قد زنيت فرده الثانية فارسل
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قومه فقال هل تعلمون بعقله باسا تنكرون منه شيئا فقالوا ما نعلمه الا
وفي العقل من صالحينا فيما نرى فاتاه الثالثة فارسل اليهم ايضا فسال عنه فاخبروه انه لا باس به ولا بعقله
فلما كان الرابعة حفر له حفرة الحديث ودال بر آنکه امر ماعز در تکریر حضور و اقرارش جز از برای تثبت نبود نه آنکه
شرع مقتضی تکرار اقرار باشد آنست که در مسلم وغیره از حدیث ابن بریده آمده ان الغامدية قالت يا رسول الله اني قد
زنيت فطهرني وانه ردها فلما كان من الغد قالت يا رسول الله لم تردني كما رددت ماعزا الحديث
وازین زن بیک اقرار اکتفا فرموده حالانکه زن محل نقص ست در عقل و ادراک خویش پس اگر چار اقرار ناگزیر می بود
مکتفی بیک اقرار نمیشد و لفظ لم تردني كما رددت ماعزا مفید آنست که مالوف معروف نزد این زن و نزد غیر او عدم
اشتراط تکریر اقرار بود و اگر شرط می بود آنچه از آنحضرت صلعم از رد ماعز واقع شده استنکارش نمیکرد و ازینجا معلوم
کرده باشی که یک اقرار بزنا در وجوب بسندست و در دست مشترط جز قصه ماعز حجتی دیگر نیست و قد عرفت سببه
و هرکه زعم داشته باشد که این تکریر شرط ست و حد جز بعد ازین تکرار قائم نمیشود وی دلیل بیارد و هو لا يجد
الى ذلك سبيلا واگر قائل اکتفا باقرار واحد دلیل بیارد تبرع ست ازوی ومنجمله ادله است آنچه در صحیحین وغیرهما آمده
که ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لانيس واغد يا انيس الى امرأة هذا فان اعترفت فارجمها واین ترتیب رجم ست
بر مطلق اعتراف واقع نزد رسول رسول خدا صلعم و اقامت حد بران زن مفوض او ساخت و ازانجمله ست حدیث
عبادة بن صامت نزد مسلم و اهل سنن انه صلى الله عليه وسلم امر برجم امرأة من جهينة ولم تقر الا مرة واحدة
و ازانجمله ست قصه غامدیه و گذشت که یکبار اقرار کرده و ازانجمله ست حدیث کسی که اقرار زنا بازنی کرد و زن انکار کرد
پس مرد را حد زد و زن را بگذاشت و این در سنن ابی داود ست و ازانجمله ست حدیث علی نزد احمد وغیره قال ارسلني

رسول الله صلی الله علیه وسلم الی امة سوداء زنت لاجلدها الحد و در حدیث زیاده که وی چار بار اقرار
کرده باشد و ترک استفصال در مقام احتمال نازل بمنزلهٔ عموم در مقال است و از انجمله است در صحیحین و غیرهما که آنحضرت
صلعم سید را امر کرد که بر امت چون زنا کنند حد بر پا سازد و نیست در ان اینکه بروی اقامتش نکنند تا آنکه چار بار اقرار بکنند
و استدلال بقیاس شهادت زنا قیاس فاسد الاعتبار است بنا بر مخالفت ادله و نیز قیاس است مع الفارق چه در اقرار انسان
بر نفس خویش شکی و شبهه باقی نمی ماند و سامع را نیز دفعش حلجانی بخاطر خطور نمیکند بخلاف قیام شهادت بروی با انکار شر
و ازین حیثیت اکتفا در اموال بمجرد اقرار مقر واقع شده با آنکه لابدست که شهادت از دو کس یا از قائم مقام دو باشد و
بمجموع ما ذکر ناسخ شد که یک اقرار بزنا موجب حد است بدون فرق میان رجم و جلد و اما ایجاب تکرار ایمان در لعان
چار بار پس بانوجه است که قائم مقام شهادت است ولهذا او تعالی نامش شهادت کرده و از باب اقرار در چیزی
نیست آری اشتراط آنکه چار عدل گواهی دهند صحیح است و قرآن کریم و سنت متواتره رءوف رحیم بران نص
کرده و اهل اسلام مجمع اند بران و همچنان اگر ذمیین بر ذمی گواهی دهند زیرا که نزد تشاجر اهل ذمه بسوی اهل اسلام
ما مور به آنکه حکم میان آنها بموجب حکم خدا بفرمائیم و حکم خدا قبول شهادت بعض اهل ذمه بر بعض دیگر و اقامت حد است
بر انها است و آنحضرت حد را بر یهودی و یهودیه بر پا کرد چنانکه در قصهٔ ثابته در صحیحین و غیرهما است و در روایتی از
ابی داود آمده ان النبی صلی الله علیه وسلم دعی بالاربعة الشهود منهم فشهدوا فرجمها و این شهادت عام است
از آنکه متفرق باشد یا مجتمع اینقدر باید که متفق باشند بر اقرار یا حقیقتش و این ظاهر و مجمع علیه است در محدود شرطست
که مکلف مختار باشد زیرا که بر صبی و مجنون احکام تکلیف غیر جاری است چنانکه تقریرش مرارا گذشته و از ینجاست
که آنحضرت صلعم ماعز استثبات کرده و فرموده ابک جنون و قوم او را از عقل وی پرسیده و در روایتی
آمده استنکهها یجد به رائحة الخمر و این مفید است باآنکه کمال عقل باید تا در خور حد شود و نقصان عقل و اگرچه
بکدام سبب باشد محو گشته است که بران دره حد میشود و نیست فرق در آنکه فاعل بود یا مفعول به چنانکه در احادیث
اقامت حد بر جانی و بر شاهد بر فاعل و مفعول در عمل قوم لوط گذشته و چون مفعول به صالح وطی باشد حد بر فاعل به
واجب گردد اگرچه از مفعول به بنا بر صغر او ساقط شود زیرا که از سقوط حد بر صغیرهٔ صالحهٔ وطی لازم نمی آید که بر زانی
با این صغیره که مکلف است اقامت حد کرده نشود با آنکه وی کاری کرده که بران نام زنا راست می نشیند هر چند بران کوچک
این نام صادق نیاید و بعد از آنکه حد مرفوع شد تا انکم اکنون بتوبه یا بتقادم عهد ساقط شدنی نیست زیرا که وجوبش
بسبب بوده پس چیست مسقط شرعی ساقط نشود و در ینجا مسقط نیست و بالجمله حد بکر جلد صد تازیانه است و برین مطابق است

اول کتاب وسنت صحیحه ثابته وسابقی ولاحقی از مسلمانان دران اختلاف نکرده کما هو معلوم وتنصیف آن ازبرای عبد بایں
وجه ست که قرآن کریم بتنصیف حد ازبرای اماء آمده قال عزوجل فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب والحاق عبید
باماء بنابرعدم فارق ست میان هردو نوع ودویم پنجاه تازیانه بودن ازبرای ممالیک حدیث علی ست نزد احمد در مسند قال
ارسلنی رسول الله صلعم الی امة سوداء زنت لاجلدها الحد قال فوجدتها فی دمها فاتیت النبی صلعم
فاخبرته بذلك فقال لی اذا تعالت من نفاسها فاجلدها خمسین واصل این حدیث در صحیح مسلم ست بدون ذکر
خمسین ومالک در موطا از عبدالله بن عیاش بن ابی ربیعه مخزومی آورده که گفت امرنی عمر بن الخطاب فی فتیة
من قریش فجلدنا ولاید من ولاید الامارة خمسین خمسین فی الزنا وابن وهب از ابن جریج
از عمرو بن دینار روایت کرده که ان فاطمة بنت رسول الله صلعم کانت تجلد ولیدتها اذا زنت خمسین
وآنکه از ابن عباس مروی ست که لاحد علی مملوك حتی یتزوج متمسکا بقوله تعالی فاذا احصن پس جوابش
آنست که لفظ احصان محتمل اسلام وبلوغ وتزوج ست وحدیث امر سید بجلد امة که در صحیحین وغیرهما ست راد ست
بران ومسلم وغیره از حدیث ابی عبدالرحمن سلمی روایت کرده اند که ان علیا خطب فقال یا ایها الناس اقیموا الحدود
علی ارقائکم من احصن منهم ومن لم یحصن ودرباره قیام مرد وقعود زن بحال تحدید چیزی ثابت نشده و
دلیلی نیامده اگرچه قیام اقرب ست بوقوع جلد برتمام بدن وقعود استر ست ازبرای زن وابعد ست از انکشاف
عورت وعادت مردم جاری ست بآنکه مجلود ومحدود لابس ثیاب می باشند پس عدول بسوی آنچه غایت در غلظ باشد
وتکلیف بآنچه غایت در رقت باشد چیزی نیست واما آنکه حد بسوط یا عود باید پس در مصورت مرسلات آمده زید بن
اسلم گفته ان رجلا اعترف علی نفسه بالزنا علی عهد رسول الله صلعم فدعی رسول الله صلعم بسوط فاتی
بسوط مکسور فقال فوق هذا فاتی بسوط جدید لم تقطع ثمرته فقال بین هذین فاتی بسوط قد لان ورکب
فامر به فجلد رواه مالك فی الموطا ودر معنی این روایت مرسل دیگر ست اخرجه عبد الرزاق عن معمر عن یحیی
بن کثیر ومرسل سوم ست اخرجه ابن وهب من طریق کریب مولی ابن عباس واما توقی وجه پس امر بدان علی العموم
وارد گشته وجلد دران داخل باشد وامر بتوقی وجه در حدیث صحیحین ست وغیرهما وآنچه از برای زوال شدت حر وبرد دلیلی
بر امهال نیامده آری امهال در مرض مرجو الزوال در صحیح مسلم وغیره ثابت شده چنانکه در قصه امة زانیه آمده که
علی را امر بجلد او کرد ووی حدیثة النفاس بود ترسید که مبادا از جلد بمیرد فرمود تا تماثلش بگذارد وربه زدن بعثکول
بسنه ست حق تعالی در قرآن کریم ایوب علیه السلام را فرمود وخذ بیدك ضغثا فاضرب به ودر زمن آنحضرت صلعم

بهم اتفاقش افتاده چنانکه شافعی واحمد وابو داود وابن ماجه وبیهقی از حدیث ابی امامة بن سهل از سعد بن سعد بن ابی عباده روایت کرده اند که گفت کان بین ابیاتنا رویجل ضعیف مخدج فلم یرع الحي الا وهو علی امة من امائهم یخبث بها فذکر ذلك سعد بن عبادة لرسول الله صلی الله علیه وسلم وکان ذلك الرجل مسلما فقال اضربوه حده فقالوا یا رسول الله انه اضعف مما یحسب ولو ضربناه مائة قتلناه فقال خذوا له عثکالا فیه مائة شمراخ ثم اضربوه ضربة واحدة ففعلوا واین مرسل ست وابو امامه بن سهیل روایتش از جماعه از صحابه کرده ولکن درین حدیث انچه دال باشد بر اشتراط مباشرت هر ذیل از ذیول عثکول از برای بدن موجود نیست پس مطلق ضرب در خروج از حد واجب کافی ست رفقا بالمحدود المبتلی بالمرض ووجه اعتبار احتمال آنست که چون متحمل ضرب این عثکول نباشد در ترک حد او عذری ظاهر موجود ست اگر زنده ماند وتحمل آن حد بروی بر پا کنند وحدود راحق تعالی با اختلاف انواعش از جلد ورجم وقطع وقتل مشروع ساخته ست پس می باید که بر همان صفت وارده بدون مخالفت صورت دینی ومعنی شرعی بظهور ووجود آید وانکار تغریب در حد زنا دفع سنت صحیحه ثابته در صحیحین وغیرهما ست از حدیث ابی هریره وزید بن خالد در قصه عسیف بلفظ ان النبي صلی الله علیه وسلم قال وعلی ابنك جلد مائة وتغریب عام وخلفاء راشدین بران عامل بوده اند پس عجب ست از تمسک کردن در برابر این دلیل که روشنتر از روز واقوی تر از کوه ست بعدم ذکر آن در قرآن کریم چه در آیه همین جلد ست پس فیالله العجب فانه اذا لم یذکر فیها فقد ذکره من بعثه الله تعالی لیبین للناس ما نزل الیهم ومثل این استدلال ست استدلال کسیکه بعدم ذکرش در حدیث جلد اماره ونحو آن آویخته ومعتبر ثبوت احصان شرعی بطریق شرعیه ست واین جز در مکلف نبود بنا بر رفع قلم تکلیف از غیر مکلف ولابد ست ازانکه منکوحه صالحه وطی باشد وچون این هر دو امر دست بهم داد احصان ثابت شد واما آنکه در نکاح صحیح بود نه فاسد وباطل پس دلیلی برین اشتراط نیست وبارها گفته ایم که بسیاری ازین اوصاف راجعه بسوی صحت وبطلان وفساد مجرد دعاوی مبنیه بر خیالات ست که اوهن تر از بیت عنکبوت واحقر تر از اوراق توت باشد بلکه مراد درینجا همانقدر ست که بران نام احصان آید وآن حاصل ست بوجود نکاح شرعی واین شرط نیست که در حال زنا هم مستمر بر نکاح بود بلکه مراد وقوع نکاح ست اگرچه مدت دراز بعد از مفارقت زوجه بگذشته باشد چه بروی صادق ست که اینکس در زمانی از عمر خویش نکاح کرده بود ووی شرعا محصن ست ولهذا آنحضرت صلعم بمجرد سوال از ماعز بمحصن بودنش ونعم گفتنش اکتفا کرده نفرمود که در حال زنا زیر توزنی موجود ست یا نه ومعلوم ست که ترک استفصال در مقام احتمال نازل بمنزلهٔ عموم

در مقال ابث چنانکه در اصول تقرر شده ولاسیما در همچو مقام که بران ترتیب سفک دم مرد مسلم میرود و اما رجم
زانی مکلف محصن پس ثبوتش درین شریعت حقه هم بکتاب الله ثابت ست و هم بسنت متواتره رسول الله و هم باجماع
سابق ولاحق اهل اسلام و کاهی مخالفی دران از طوائف مسلمین بگوش نخورده مگر آنچه روایتش از خوارج می کنند وهم کلاب
النار لیسوا ممن یعتد بخلافهم ولا یلتفت الی اقوالهم وقد وصفهم رسول الله صلی الله علیه وسلم انهم
یمرقون من الدین کما یمرق السهم من الرمیة و در صحیحین وغیرهما از چند طریق آمده ان عمر بن الخطاب خطب علی
منبر رسول الله صلعم قائلا ان الرجم ثابت بکتاب الله تعالی وانه رجم رسول الله صلی الله علیه وسلم ورجمنا
بعده و هم درین هر دو کتاب مستطاب معلی القاب در قصهٔ عسیف وارد شده والذی نفسی بیده لاقضین بینکم
بکتاب الله تعالی باز درین قصه ذکر کرده که انیس را گفت اغد یا انیس الی امرأة هذا فان اعترفت فارجمها سپس
در صحیح ثابت شده که فرمود قد جعل الله لهن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام والثیب بالثیب جلد مائة
والرجم و مخفی مباد که نسخ تلاوت مستلزم نسخ حکم نیست بلا خلاف و گرفتیم که رجم در کتاب ثابت نشده پس چه شد در
سنت متواتره که مطلع را دران شکی نیست ثابت شده و رسول خدا آنرا چندین بار کرده و خلفاء راشدین آنرا بجا آورده
پس عجب ست از کسیکه اقتصار بتدعین بر کتاب و سنت و بر جمیع امت میکند و بدفع ادلهٔ ثابته بضرورت شرعیه بقول
مخذولی از مخذولین کلاب نار که مارق اند از دین و ایمان و عبادات شان تجاوز از تراقی شان نمیکند می پردازد والامر
لله العلی الکبیر و عدم ذکر جلد با رجم در قصهٔ ماعز دال بر عدم نیست چنانکه این معنی معقول هر عاقل ست و بر تقدیریکه آنحضرت
صلعم جلد را درین قضیهٔ فعلیه ترک کرده باشد این ترک را احتمال بسیار ست ولاسیما با ثبوت مشروعیت جمع در میان این هر دو
از برای محصن بقولی که در دلالت اقوی و در جهت اعلی ست چنانکه مسلم و اهل سنن از حدیث عبادة بن صامت روایت
کرده اند که آنحضرت فرموده خذوا عنی خذوا عنی قد جعل الله لهن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة و نفی سنة
والثیب بالثیب جلد مائة والرجم و این مقامی ست که رسول خدا درانجا قیام از برای بیان ما نزل الیهم برای مردم
کرده و ایضا شرع الهی از برای عباد نموده و جمع میان جلد و رجم از خلفاء راشدین واقع شد و احدی انکار آن نمود کما
اخرجه احمد والنسائی والحاکم عن الشعبی قال کان لسراحة زوج غائب بالشام وانها حملت فجاء مولاها
الی علی بن ابیطالب فقال ان هذه زنت واعترفت فجلدها یوم الخمیس مائة و رجمها یوم الجمعة وحفر لها
الی السرة الحدیث و این در صحیح بخاری ست بدون ذکر حفر و معهذا قرآن کریم دال ست بر وجوب جلد برای هر زانیه
و زانی قال عز وجل الزانیة والزانی فاجلدوا و ذکر نکرده که این حکم مختص ست ببکر بلکه در کتاب و سنت ثابت شده که

بمحصن زیادت ست بر جلد که آن رجم ست فالحق قول من یقول بالجمع بین الجلد والرجم ودر حدیث شعبی از علی
در رجم شراحه بعد از ذکر جلد آمده که علی گفت ان الرجم سنة سنها رسول الله صلی الله علیه وسلم ولو کان شهد علی
هذه احد لکان اول من یرمی الشاهد یشهد ثم یتبع شهادته حجره ولکنها اقرت فانا اول من رماها بحجر ثم
رمی الناس وامید ست که علی این حرف از طرف خود واز راه رای نگوید ولکن مفنی ست از رجم امام رجم کسیکه امام او را بقر ستند
چنانکه در قصه ماعز ست ودر حدیث اغد یا انیس الی امرأة هذا است واما ترک الملتجی الی الحرم تا آنکه از حرم بدر آید پس حجتش
این ست که در صحیح بخاری از حدیث ابی سعید آمده ان مکة حرمها الله تعالی ولم یحرمها الناس فلا یحل لامرئ یؤمن بالله
والیوم الآخر ان یسفک فیها دما ولا یعضد بها شجرة فان احد ترخص لقتال رسول الله صلی الله علیه وسلم
فقولوا ان الله تعالی اذن لرسوله ولم یاذن لکم وانما اذن لی ساعة من نهار وقد عادت حرمتها الیوم کحرمتها
بالامس وحدیث را لفظهاست وهمه دال ست بر تحریم سفک دما اگرچه بطریق حد باشد واستدلال بانچه درین ساعت
از آنحضرت صلعم واقع شده صحیح نیست کما اخرجه احمد وابو داود والنسائی من حدیث سعد قال لما کان
یوم الفتح امن رسول الله صلی الله علیه وسلم الناس الا اربعة نفر وامرأتین وقال اقتلوهم وان وجدتموهم
معلقین باستار الکعبة عکرمة بن ابی جهل وعبد الله بن خطل ومقیس بن صبابة وعبد الله بن سعد
بن ابی سرح زیرا که وقوع آن از جناب نبوت در ساعتی اتفاق افتاده که آنرا خدا از برای وی صلعم حلال ساخته وآنحضرت
مارا خبر داد که او تعالی او را اذن داده وما را بدان ماذون نساخته ومؤکد این حرمت ست قول او تعالی ومن دخله
کان آمنا واین اخبار بمعنی امر ست یعنی هر که دران در آید او را امن دهید وطعام ندادن بملتجی تا آنکه بیرون آید باین جهت ست
که وی از حدی که خدا بروی واجب گردانیده بود گریخته پس اعانت او بر معصیت نباید ولکن حد بروی قائم نکنند تا آنکه مفارق
حرم گردد وترک زن بنا بر رضاع تا فصال ثابت ست بحدیث سلیمان بن بریدة عن ابیه نزد مسلم وغیره باین لفظ ان
النبی صلعم جاءته امرأة من غامد من الازد فقالت یا رسول الله طهرنی فقال ویحک ارجعی فاستغفری الله
وتوبی الیه فقالت اراک ترید ان تردنی کما رددت ماعز بن مالک قال وما ذاک قالت انها حبلی من الزنا قال
انت قالت نعم فقال لها حتی تضعی ما فی بطنک قال فکفلها رجل من الانصار حتی وضعت قال فاتی النبی
صلی الله علیه وسلم فقال قد وضعت الغامدیة فقال اذا لا نرجمها وندع ولدها صغیرا لیس له من یرضعه فقام
رجل من الانصار فقال الی رضاعه یا نبی الله قال فرجمها وگذشت در حدیث علی در قصه جاریه حدیثة العهد
بنفاس که آنحضرت فرمود اترکها حتی تماثل ودر روایتی از حدیث غامدیه آمده انها ارضعته ثم اتت به النبی

صلی الله علیه وسلم حین فطمته وفي یده کسرة خبز فدفع الصبي الی رجل من المسلمین وجمع میان این روایت
و روایت اولی باین طریق ست که چون بعد از وضع آمد مردی گفت که رضاعش بسوی اوست آنحضرت هیچ جواب نداد
وزن با ولد برگشت تا آنکه فطام او شد پس صبی را بمردی از مسلمانان داد و برزن اقامت حد کرد واین هردو روایت
در صحیح مسلم وغیره ست واگر کفیل صبی بعد از فطام یافته نشود و مادرش کفالت وی نماید تا آنکه مستغنی شود ولد از جان خود
بمقتضای ضرورت وتلقین مسقط حد که مشروع ست آنست که حاکم یا امام کاری کند که رسول خدا کرده وآن این ست که
سارق را فرمود گمان نمیکنم که دزدی کرده باشی وزانی را گفته شاید غمز یا تقبیل کرده چنانکه در صحیح بخاری وغیره در قصه ماعز است
ومعهذا وجهی از برای استدلال بر مشروعیت تلقین بمثل حدیث اقیلوا ذوی الهیئات عثراتهم نیست زیرا که این حدیث
مخصوص ست بغیر حد و واجبه واگر اغماض کنند حدی براحدی از ذوی الهیئات قائم نشود واین همان ست که رسول
خدا صلعم نعی آن بر بنی اسرائیل کرده وگفته که ایشان اسقاط حدود کردند بر اشراف وبر ضعفا اقامتش نمودند وبرای ماعز
حفر نیامده بل اورا استاده کرده رجم نمودند چنانکه در حدیث حاکی قصه اوست واز برای غامدیه در مسلم وغیره آمده انه حفر
لها الی صدرها واین مقتضی مشروعیت حفر ست از برای زن چنانکه ترک حفره از برای ماعز مقتضی عدم مشروعیت حفر
از برای مرد ست ووجه فرق ظاهر ست چه تمام زن عورت ست نزد رجال اجنبین وهر در انمیر سد آنکه هر کرا با زن یا کنیز خود یابد
بکشد بلکه غایت آنچه واجب ست بر روج وسید انکار منکر وسعی در تفریق میان هر دو عاصی ست تا انجا که طاقتش میرسد پس
اگر مرتکب منکر ابا آورد بر منکر منکر را دامغت آن میرسد اگرچه بقتل باشد اگر دفع آن جز بقتل ممکن نبود بدون فرق در آنکه
زانی با زن او کرده یا کنیز او یا سائر قرابت یا بغیر ایشان حاصل آنکه این بابی ست از ابواب امر بمعروف ونهی از منکر
تخصیص بزانی زن وکنیز هیچ وجه باشد وازانحضرت صلعم درین باره انکار بر سعد بن عباده واقع شده چون گفت که اادعه
علی بطن لکاع حتی اذهب فاتی باربعة شهداء بعده ذکر کرد آنچه مفید قتل کسی ست که اورا انچنین یابد آنحضرت بروی
انکار کرد وفرمود انظروا الی ما یقول سیدکم صحابه اعتذار کردند بشدت غیرت وحمیت که در سعد بود آنحضرت فرمود
والله لله اغیر منه واین در صحیح مسلم ست پس درین مقام چنان می باید گفت که آدمی را کشتن زانی با زن یا کنیز خود در حال
فعل نمیرسد وهر که زعم کرده که میرسد وی بنا این مسئله بر غیر اساس از کتاب وسنت وقیاس کرده وسقوط حد بدعوی
شبه محتمله صحیح ست شارع بسوی آن ارشاد کرده ودر ء حدود بشبهات بیان نموده وشبه محتمله موجب سقوط است
واگر محتمل نیست خود شبه نیست بلکه دلسه ست که بدان تذرع بسوی اسقاط ما شرعه الله من الحدود کرده وسقوطش باکراه
واضح ست وادله قائم اند بر رفع قلم از مکره وعدم مواخذه او برامر مکره علیه وهکذا سقوط آن باختلال شهادت زیرا که

درینجا مقتضایش حاصل نشده تا روی ثبوت حد شود چه وجود محمل الشهادة کالعدم ست پس مناط شرعی حد ثابت نگشته
پس این را منجمله مسقطات گردانیدن تسامح بیش نیست و معقول نمیشود زانی مگر بشهادت زنا و احصان معا و چون شهود
بعد از تنفیذ که قتل مرجوم بدان متسبب گشته برگردند بر همگنان بعدد رؤس دیت لازم آید و اگر دو شاهد بر احصان منجمله شهود
اربعه زنا باشند بر هر دو دو ثلث دیت بود و بر مزکی هیچ نیست زیرا که وی در اثبات دو سبب موجب رجم که زنا و احصان است
مشارک نشده بلکه آنچه از حال ظاهر شهود میدانست بدان اخبار نموده و همچنین خطاب بر امام هم نیست زیرا که قیام او بتنفیذ
بنا بر کمال نصاب معتبر در ظاهر ست و هکذا قاضی زیرا که وی حکم کرده ست بمستندی که شرع ثابتش ساخته پس معذور باشد
و رجوع زانی از اقرار شبه که بدان درء حدود الهی می تواند شد نیست و استدلال بر سقوط حد برجوع بحدیث ابی هریرة که
ان ماعزا لما وجد مس الحجارة فر یشتد فاخبر و ابذلك رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال هلا ترکتموه
صحیح نیست اگرچه اینحدیث نزد احمد و ابن ماجه ست و ترمذی آنرا تحسین کرده و رجال اسنادش ثقات اند زیرا که دران دلالت
بر سقوط از وی بسبب رجوع از اقرار حد نیست با آنکه اگر ترک کرده می شد و بآنحضرت صلعم برمیگشت غالبا شبه مقبوله می آورد
و همچنین استدلال بحدیث جابر که نزد ابی داود و نسائی ست صحیح نیست و لفظه ان ماعزا صرخ بهم فقال یا قوم ردونی
الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فان قومی قتلونی و غرونی من نفسی و اخبرونی ان رسول الله صلی الله علیه
وسلم غیر قاتلی فلم ینزعوا عنه فلما اخبروا بذلك رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فهلا ترکتموه و جئتمونی به
زیرا که آنحضرت برجوع وی اراده استثبات کرد نزد آوردن شبه مقبوله با آنکه در بعض طرق اینحدیث نزد مسلم و نسائی
و ابی داود باین لفظ از حدیث ابی سعید آمده لما امر رسول الله صلی الله علیه وسلم برجم ماعز بن مالك خرجنا
الی البقیع فو الله ما اوثقناه و لا حفرنا له و لکنه قام لنا قال ابو کامل فرمیناه بالعظام و المدر و الخزف
فاشتد و اشتددنا خلفه حتی اتی عرض الحرة فانتصب لنا فرمیناه بجلامید الحرة حتی سکت و این دال ست
بر آنکه فرارش بسوی محلی بود که آنجا حجاره موجود بود و حجاره سریع القتل ست و هکذا استدلال بحدیث بریدة قال کنا
اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم نتحدث ان الغامدیة و ماعزا لو رجعا بعد اعترافهما او قال لو لم یرجعا
بعد اعترافهما لم یطلبهما و انما رجمهما بعد الرابعة صحیح نیست زیرا که مراد رجوع این هر دو بسوی رحال خویش ست
بعد از اعتراف چنانکه لفظ لو لم یرجعا یعنی الی رسول الله صلی الله علیه وسلم بعد اعترافهما دلالت دارد بران
و نیز لفظ انما رجمهما بعد الرابعة دال ست بران و علی کل حال این تحدث واقع میان ایشان در خور قیام حجت نیست
چه مجرد حدس ست و از ینجا شناخته باشی که دلیل دال بر آنکه رجوع از اقرار مسقط حد ست موجود نیست مقتضای

اقرار حاصل ست پس چیزی بدلیلی که دلالت بینه ظاهره بسقوط کند ساقط نمی تواند شد آری اگر زانیه رتقا یا عذرا است و زنان بدان شهادت دهند حد ساقط شود زیرا که وجود حقیقت زنا که موجب حد ست درینجا ممکن نیست و آن ایلاج فرج در فرج بحیثیتی که رشا در چاه و میل در سرمه دان ست پس عذرا یا رتقا بودنش مانع از ثبوت حد ست شرعاً و عقلاً و چون حد بجرد شبه محتمل در نمیتواند شد پس مثل این حال چرا در نگردد و امام که پیش از علم بعذرا بودنش اقامت حد کرد بروی هیچ شی لازم نمی آید زیرا که وی عمل بمستند شرعی کرد لکن اگر این مستند شهادت شهود ست گواهان ضمون باشند بنابر خسارت در شهادت کما تقدم و آخرس که نطق از وی متعذر ست اگر اشارت بجانب شبهه می تواند کرد بعد از انکه باشاره بروی وجوب حد بمستند شرعی ظاهر کرده اند حد از وی ساقط نمی تواند شد و لکن اگر خرس او تا حدی رسیده که فهم اشاره نمی تواند کرد و بران متمکن نیست چنانکه همراه خرس نابینا هم بود پس هرچند که اصل درینجا عدم وجود شبه ست لکن احتمال کافی ست و مجرد این احتمال حد بر بصیرت نباشد و مقتضای شرعی کامل گشته اگرچه رجوع بسوی اصل در غیر این موضع کافی ست و لکن درین موضع تنازع ادر ؤا الحدود بالشبهات گفته و سقوط حد باسلام ظاهر ست چه اسلام قاطع ما قبل خود ست از امور یکه در الشبهات دران نمیشود تا بانچه مدفوع ست بدان چه رسد و بر امام استفصال همه مسقطات واجب ست زیرا که از آنحضرت صلعم مثل با خالک سرقت و لعلک غمزت او قبلت و ابک جنون واقع شده و ارجاع ماعز مرة بعد مرة و سوال قوم او با وجود ورود ادرؤا الحدود بالشبهات ثابت گشته پس تقصیر دران اخلال ست در انچه واجب ست بر امام و اقدام ست بر اتلاف نفس یا اضرار آن پیش از انکه شرع وا ایش گرداند و چون بعد از ان مسقط شرعی ظاهر گردد ضمان باشد بروی از مال او اگر تعمد کرده ست ورنه از بیت المال ده چه تعمدش محمول ست بروی و اما خطا او پس اگر مال بداز منجمله رهین باشد در صرف نصیب زکوة بسوی او و منجمله مصالح ست صرف از بیت المال بروی ∴ ∴ ∴ ∴ ∴

باب در بیان حد قذف

این حد ثابت ست بکتاب الله و سنت رسول الله و اجماع مسلمین و اکتفا بشهادت دو عدل دران صحیح ست و بشهادت یکمرد و دو زن هم اکتفا می توان کرد و با شهادت واحد با یمین مدعی نیز مکتفی می توان شد زیرا که پیشتر گذشته که دلیلی نا معنی که دال باشد بر اشتراط مرد بودن گواهان موجود نیست و نه بر آنکه این حد جز بشهادت دو مرد ثابت نمیشود زیرا که این حکمی ست از احکام شرع و در کتاب عزیز و سنت مطهره ثابت شده که مستندات احکام شرع اوسع تر ازین ست و خاص نکرد از انها مگر شهادت زنا را که با عدد ایش داخل باند در ... ادله و صحیح نیست که مقدم حد باشد

بلکه عبد و امت بنابر دخول در اسلام معصوم الدم و المال و العرض اند بهمانچ عصمت که احرار را بود و انتهاک حرمت
این هردو بر تهمت بزنا همچو انتهاک حرمت احرار است و وجه اشتراط اسلام ظاهر است بنا بر عدم وجود عصمت نزد عدم
وجود اسلام و اخرس تعبیر از مراد خود باشارت میتواند کرد و این بر تقدیری است که آنجا معبری باز وی که قائم بحجت شود
حاضر نبود و امتحان عذر اخرس موجب حلول محنت دیگر گردانیدن که عدم احترام عرض اوست باقامت حد بر قاذف شرعا
خارج از مسالک رای ست و معنی احصان حریت و اسلام و تزوج ست و هر که عفیف نیست داخل ست در عصمت اسلامیه
بمجرد ارتکاب بعض معاصی الهی از عصمت بیرون نمیرود و کدام دلیل دال ست بر آنکه استحلال حرم الهی از وی بمجرد عدم
عفت جائز ست چه حق تعالی غیبت را حرام ساخته و در امر آن تشدید فرموده و آن ذکر غائب ست بانچه در وی ست و
بودن آن در وی مسوغ ذکر او بدان چیز نیست تا بقذف چه رسد حالانکه عمر بن الخطاب اقامت حد قذف بر شاهد مغیره
بر زنا با اشتهار عدم عفت او کرده و این در محضری از صحابه بود و در رمی بزنا انتهاک حرمت ست اگرچه بکدام شبه محتمله
از شبهات حد زنا از وی مندفع گردد و در تصریح دعوی قصد غیر قذف غیر مقبول و غیر ملتفت الیست و از کنایه آنچه هتک
عرض معصوم از تصریح حاصل میشد دست بهم میدهد اگر مراد از کنایه مفهوم سامع شود چه اعتبار بمعانی ست نه بالفاظ و همچنین
تعریض که آنچه از تصریح حاصل میشود بدان دست بهم میدهد و نیست اعتبار بمجرد عدد بلکه لابدست از قیام بینه عددا و صفة
پس اگر با کمال عدد صفت مختل شود وجودش کالعدم باشد و مؤید اوست شهود بر مغیره با کمال عدد و نقص صفت شهادت
رابع که زیاد بن ابیه داده چه هرگاه که وی تصریح شهادت بایلاج نکرده و در روایت استا نتفی و نفسا یعلو و رجلین
من ودانه کانهما اذنا حمار ولا ادری ما وراء ذلك گفته بر سه شهود که پیش از وی گواهی داده بودند و هم
اخوند نفیع و نافع و شبل اقامت حد کرده شد و حد قاذف جلد ست و این حد منطوق قرآن کریم و مجمع علیه اول و آخر
مسلمین ست و میان قذف مرد و زن دران فرقی نکرده اند بلکه قاذف مرد محدود ست همچو قاذف زن و از فردی
از افراد مسلمین مسموع نشده که انکار حد بر قاذف مرد کرده باشد مگر علامه جلال و شوکانی رحمه درین بحث رساله مستقله
نوشته و این قول را بر وجهی از بیخ برکنده که مرتابی دران ریب نمیکند اگرچه فسادش اوضح تر از انست که محتاج بیان باشد
ولکن گاه باشد که هر که در عرفانش قصور و در ادراکش بعض فتور ست بشنیدن این حرف مشوش میگردد و وجه عدم سقوط
حد از والد چون قذف ولد کند آنست که پدرش داخل ست زیر عموم ادله و دلیلی که باستثنایش پردازد وارد نشده
و هرچه را خدا تعالی حرام ساخته اباحتش برای والد از ولد نکرده و تنصیف حد عبد و تخصیص مکاتب را همان وجه ست که
در حد زنا گذشته و تعدد حد بتعدد قذف ظاهر ست زیرا که قذف بر هر واحد افتاده و هر قذفی امری مستقل ست

واسقاط حد قذف قبل از رفع جائز ست زیراکه حق مقذوف ست و چون وی از قاذف عفو کرد او را امیر سد و لکن بعد از انکه امر قذف تا حاکم یا امام رسید حد واجب شد بسبب این رفع بدلیل متقدم و می توان گفت که بعد از رفع هم ساقط میتواند شد اگر بعد از رفع عفو کرده ست زیراکه این حق از حقوق بنی آدم ست باسقاط ایشان ساقط میشود و امام و حاکم را اقامت حد بعد از این عفو نمیرسد و این دعوی که حد قذف مشوب ست مسلم نیست بلکه حق محض آدمی ست و انچه در قصه سارق برد صفوان آمده که آنحضرت گفت هلا کان هذا قبل ان تاتيني به منافی آن نیست بنابر وضوح فرق میان قاذف و سارق و لازم ست این حد بکسیکه بعد از شهادت بزنا رجوع کند زیراکه از رجوع در شهادت کاذب گشته و این قاذف ست

باب در بیان حد شرب

ثبوت این حد از آنحضرت صلعم بحد تواتر رسیده شکی و شبهتی دران نیست و لکن اتفاق بر مقدار معین واقع نشده بلکه حاصل مرویات درین باب آنست که آنحضرت صلعم در خمر جلد بجریده و نعال کرده چنانکه در صحیحین و غیرهما ست از حدیث انس و در روایتی از مسلم و غیره از حدیثش جلد بدو جریده قریب چهل بار آمده و در بخاری و غیره ست از حدیث عقبه بن حارث انه صلی الله علیه وسلم امر من کان فی البیت ان یضربوه فضربوه بالجرید والنعال و هم در بخاری و غیره از حدیث سائب بن یزید آمده کنا نوتی بالشارب في عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وفي امارة ابي بكر وصدرا من امارة عمر فنقوم اليه نضربه بايدينا ونعالنا وارديتنا حتى كان صدرا من امارة عمر فجلد فيها اربعين حتى اذا عتوا فيها وفسقوا جلد ثمانين و در حدیث ابی هریره ست نزد بخاری و غیره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فيمن اتى به وقد شرب الخمر اضربوه قال ابو هريرة فمنا الضارب بيده والضارب بنعله والضارب بثوبه و درین باب حدیثها ست و در ینها ثبوت مقدار معین در حد شرب نیست و اجتهاد صحابه در تقدیر مختلف آمده پس واجب بر امام مجرد ضرب بجرید و نعال و ثیاب و ایدی ست و مرجع دران بسوی نظر امام ست اگر بیند که زدنش بعدد معین مناسب ست تا هشتاد میتواند زد بنابر اسوه بانچه از صحابه واقع شده و اگر بیند که مطلق ضرب مناسب ست بدون تعیین بدان امر کند که درینجا اسوه برسول خدا ست صلعم و اگر بیند که زیادت ضرب تا هشتاد بر مسترسل در شرب و تخفیف ضرب تا چهل بر غیر مسترسل در شرب مناسب ست این هم او را میرسد بنابر اقتدا بفعل عمر که در محضر صحابه واقع شده غرضکه حد شرب ثابت ست با تفویض مقدارش بسوی امام یا حاکم و گفته اند که بر وجوب این حد اجماع نشده چنانکه بر وجوب سائر حدود اجماع بوده ست چنانکه ابن جریر و ابن المنذر از بعض اہل علم حکایت کرده اند انه لا حد على شارب المسكر

ولکن این سخن مدفوع ست بسنت متواتره واجماع صحابه ومن بعدهم فلا التفات الیه ولا تعویل علیه والاجماع ثابت قبل وجود قائله وبعده وکافی ست در ثبوت این حد شهادت دو مرد یا یک مرد و دو زن چنانکه حق تعالی در باره شهود میان عباد بدان حکم فرموده ودر باب ماقبل بران تنبیه رفته وهمچنین حاکم را میرسد که درین حد حکم بعلم خود کند واین هم در ما سبق واضح شده ومثل اوست حد قذف وسرقه وخاص نیست حدود بچار گواه از مردم مگر حد زنا پس ما عدایش داخل باشد در عموم مستند حکم شرعی ووجهی از برای اشتراط اقرار دو بار نیست ودلیلی صحیح یا علیل بدان نیامده وبر تعبیر انسان از نفس خود زیادتی در سکون نفس وطمانینت قلب نیست وچون یکبار در اقرار زنا که موجب رجم ست کافی باشد از ما دونش چه میتوان گفت ولکن شکوک در حدود ناشی از ضعف عزائم در تنفیذ حدود خدا عز وجل بسیار بهم رسیده واین اشتراط که شارب مسکر عالم غیر مضطر وغیر مکره باشد اظهر تر از ان ست که محتاج تنصیص بر خود باشد وحد شرب ثابت ست اگرچه قلیلی از ان آشامیده باشد زیرا که باحادیث صحیحه متقرر شده که آنحضرت شارب خمر را جلد کرد وامر بجلد او نموده واز قدر شرب نپرسیده ونه از رسیدن شرب بحد سکر سوال کرده واین بمجرد خود دلیل ست بر آنکه مطلق شرب موجب حد ست و از آنحضرت صلعم در غیر یک حدیث بصحت رسیده که ارشاد کرد ما اسکر کثیره فقلیله حرام واین دلیل قلیل را بکثیر وقطره واحده را بارطال ملحق میسازد باز از جناب نبوت ثابت شده که کل مسکر خمر وکل خمر حرام فرموده ودر لفظی بکل مسکر خمر وکل مسکر حرام آمده پس حکم نبوی درین احادیث باتحاد مسکرات وخمر بودن آنهمه ها موجب ثبوت حد بر هر مسکر ست واین بحث را شوکانی در شرح منتقی ودر رساله مستقله واضح ساخته ونامش القول المسفر فی تحریم کل مسکر ومفتر نهاده ودر دلیل الطالب علی ارجح المطالب بسط کلام برین مرام پرداخته ایم هر که خواهد برجوع بسویش ثلج صدر نماید اگر کسی گوید که علت در حد سکر تحریم ست یا مسکر بودن مشروب گوئیم ع

خذا بطن هرشا او قفاها فانما — کلا جانبی هرشا لهن طریق

چه تعلیل حد بسکر شامل انواع مسکرات ست وتعلیلش بتحریم شامل انواع محرمات از مسکرات ست وشارع قلیل آنرا بکثیرش ملحق ساخته پس وقوع سکر بالفعل معتبر نیست بلکه شرب آنچه از جنس مسکرات ست یا اکل آن معتبر بود ولکن این حد بعد از صحو باید بنا بر آنکه اصل مشروعیت حد از برای چشانیدن وبال امر موجب حد بمرتکب اوست ومعلوم ست که این ذائقه جز بآنکه صاحی صحیح العقل سلیم الحواس باشد نچشد ودر وقوع حد بحال سکر تالمی که صاحی را اجد اوست نیابد ولکن چون از آنحضرت صلعم بثبوتی که دران شک وشبهه را راه نیست ثابت شده که امر باقامت حد بر واصلین بحضرت وی که شرب کرده بودند میفرموده وجائز ست که در ان حال باقی بر سکر باشد چنانکه صاحی بودنش جائز ست پس ترک

است تنها الدلیل باشد بر اقامت حد بحالت موجوده و بر عدم وجوب انتظار حالت صحو و کافی ست شهادت بر شم و قی واگر چه این هر دو بهر فرد باشد زیراکه فوح رائحه خمر از جوف مرد جز آنکه شراب خورده باشد و می آشامیده نمی تواند شد و لقیا بخمر بدون آنکه آنرا نوشیده ست معلوم هر عاقل ست پس شهادت برین هر دو کار گویا شهادت بر شرب ست اینقدر هست که شاهد بر شم و قی مردی ذو خبرت متقنه برائحه خمر و لون سکر باشد با اعتقاد اینمعنی که چیزی از ماکولات و مشروبات حلال مانا بخمر در لون یا عرف یا بد و اگر یابد و شارب ادعا کند در حد باین شبه حی تواند شد

باب بیان حد سارق

در ثبوت سرقه اقرار سارق یکبار یا شهادت دو مرد یا یکمرد و دو زن یا علم حاکم کافی ست بنا بر عدم وجود دلیل دال بر تخصیص شهادت دو مرد فقط و با عدم وجودش رجوع بسوی شرع ثابت بحق عباد از طرف معبود در بارهٔ شهادتی که حکم کردن بآنها جائز ست و اجب باشد و میان حکم و حکم فرق نکرده و نه میان محکوم فیه و محکوم فیه و نه میان محکوم علیه و محکوم علیه و اعتبار اقرار دو بار مجرد شکوک ناشی از ضعف خواطر ست کما تقدم و قید تکلیف و اختیار در همه این ابواب چه قذف و چه شرب و چه سرقه و چه جز آن معتبر ست زیراکه معلوم ست که اختلال یکی ازین قیود شبه موجبه سقوط حد و درست و گذشت که دعوی مشوب بودن حد قذف بی وجه ست و اما نصاب سرقه پس قرآن کریم دال ست بر مطلق قطع ید سارق و سارقه کما قال سبحانه و تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما پس اگر بیان این مجمل در سنت مطهره نمی آمد بریدن دست دزد در هر مسروق چه قلیل و چه کثیر واجب میشد و لکن در سنت مطهره بیانش کافی و شافی و وافی آمده و مبین آن رسول خداست صلعم که حق تعالی او را از برای بیان ما نزل بسوی مردم فرستاده و از وی در حدیث عایشه که نزد بخاری و مسلم در صحیحین و غیر هما ست وارد شده قالت کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یقطع ید السارق في ربع دینار فصاعدا و این عبارت دال ست بر آنکه در مسروق همین مقدار معتبر میباشد چنانکه در اصول متقرر شده و در روایتی از حدیث عایشه نزد احمد و نسائی و ابن ماجه باین لفظ آمده لا یقطع ید السارق الا في ربع دینار فصاعدا و این صریح ست در آنکه در کمتر ازین مقدار قطع نباید کرد و عایشه رفع اینحدیث بجانب جناب نبوت کرده و در لفظی از حدیثش رضی الله عنها نزد بخاری و نسائی و ابی داود یقطع ید السارق في ربع دینار وارد گردیده و في لفظ للبخاري منها تقطع الید في ربع دینار فصاعدا و در لفظی ازینحدیث نزد احمد چنین واقع شده اقطعوا في ربع دینار ولا تقطعوا فیما هو ادنی من ذلك و نسائی از حدیث عایشه

روایت کرده قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یقطع ید السارق فیما دون ثمن المجن قیل لعائشة ما ثمن
المجن قالت ربع دینار و این حدیث متضمن بیان است از برای کتاب عزیز که دران مطلق قطع آمده پس بریده نشود
دست مگر در ربع دینار و زیاده بران و نیست منافی آن اختلافیکه در تقدیر مجن که دران رسول خدا دست دزد بریده واقع
شده کما اخرجه البیهقی والطحاوی من حدیث ابن عباس قال کان ثمن المجن علی عهد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم
یقوم عشرة دراهم و در اسناد این روایت اگرچه مقال ست لکن نسائی نحو آن اخراج کرده و ابو داود روایت نموده که
ان ثمنه کان دینارا او عشرة دراهم و وجه عدم منافات آنست که راوی حکایت ثمن مجنی کرده ست که دران رسول خدا
دست سارقش بریده پس بر تقدیر تسلیم اینمعنی که قیمتش ده درهم بود چنانکه بعض صحابه تقدیر کرده اند بعض صحابه دیگر تقدیرش
بربع دینار نموده و در حدیث قطع در مجن که از ابن عمر در صحیحین وغیرهما ست همین قدر ست که در مجنی که جناب نبوت دستش برید
ثمنش سه درهم بود غرضیکه قیمت این مجن همین سه درهم بود و صرف ربع دینار نیز سه درهم ست و ده درهم بودن ثمن
مجن در بعض احوال غیر معارض اوست چه اختلاف مجان بزیادت و نقصان قیمت معلوم ست و حجت نیست مگر در انچه
رسول خدا صلعم دران قطع کرده و عائشه در تقویم مجن بسه درهم موافق ابن عمر ست زیراکه در حدیث متقدم قیمتش ربع دینار
گفته و صرف ربع دینار سه درهم باشد و انچه در صحیحین ست اقدم ست از انچه در غیر این هردو صحیح ست و معهذا دلیلی که
دال باشد بر آنکه در مادون ثمن مجن قطع نیست نیامده مگر درین روایت متقدمه از عائشه و این روایت در صحیح نیست
و بر تقدیریکه در نفس الامر صحیح باشد مقید ست بانچه تقدیرش کرده و آن ربع دینار ست پس اشکال مرتفع شد و احادیث
بر قطع در ربع دینار متفق آمد و خلاف آن بر وجهی که حجت بدان استد وارد نشده مگر انچه در صحیحین وغیرهما از حدیث
ابی هریره آمده که آنحضرت فرمود لعن الله السارق یسرق البیضة فتقطع یده و یسرق الحبل فتقطع یده و تا دو مثل
در صحیحین وغیرهما از اعمش چنین آمده که انه قال یرون بیض الحدید والحبل کانوا یرون ان منها ما یساوی دراهم
پس اگر این تاویل بصحت رسد فذاک و ظاهر لفظ کانوا یرون آنست که مراد بدان صحابه اند و اگر بصحت نرسد پس تاویل
قائل بآنکه مراد نبوی تحقیر شان سارق و خسارت ربح اوست یا تاویل قائل بآنکه مراد تنفیر از سرقه و گردانیدن غیر مقطوع
فیه بمنزله مقطوع فیه ست درست باشد و اگر از اصل تاویل صحیح نبود پس میتوان دانست که قطع اقدام ست بر بریدن عضو
معصوم بعصمت اسلام و حلال نباشد مگر بانچه دران شبه و احتمال را راه نبود پس وقوف بر نفی قطع در مادون ربع دینار
و در اکثر از ثمن مجن که ثابت ست واجب باشد و در مادون آن همچو شبه باشد و اینکه تقریرش کردیم مذهب جمهور سلف
و خلف ست و درین مسئله یازده مذهب ست اینکه ذکر کردیم ارجح مذاهب ست و شوکانی استیفایش در شرح منتقی

نموده و حافظ ابن حجر در فتح الباری بست مذهب ذکر کرده ولیکن آنچه زیاده بر یازده ست صالح مذهب مستقل گردانیدن
نیست و معتبر در دراهم درهم اسلامی ست که در ایام نبوت متعامل به بود اگرچه غیر ضرب اسلام باشد زیراکه در ایام
نبوت و در ایام خلفا صحابه سکه نمیزدند و ضرب دراهم و دینار اتفاق نیفتاده و اول کسی که ضرب دراهم کرد و سکه زد
عبد الملک بن مروان ست و نزد التباس قدر درهم اعتبار بمقابل دینار ست که دوازده درهم باشد یا آنچه مساوی
اوست ولهذا آنحضرت در مجن و در رداء صفوان دست سارق برید و اگرچه این سرقه از جماعت و برای جماعت باشد
ولکن لابدست از انکه هر واحد از جماعت از مال محرز بقدر نصاب دزدیده باشد نه آنکه مجموع ماخوذ و مخرج از حرز بمقدار
حصه هر واحد از قدر نصاب نرسد که درین چنین دستهای هرگه قطع نکنند زیراکه شارع مطلق نصاب در مطلق قطع شرط
کرده و دما معصوم ست از قتلش بجز بر حق نشود و آن سرقت نصاب ست از فرد فرد و وجهی از برای قیاس این حکم
بر قتل جماعه بنا بر واحد نیست زیراکه قصاص حق آدمی ست و این حق خداست و نیز در حد شبه میشود بخلاف قصاص و
نیز انجا دلیل عقلی و نقلی قائم ست و اینجا اعتبارش صحیح نیست آری اعتبار قطع از برای جماعت صحیح ست زیراکه
شرط که نصاب سرقه باشد حاصل شده و دلیلی بر آنکه مالک یکی باشد نه جماعت وارد نگشته و آیه حد سارق شامل
مسروق ست و مال ذمی محترم و معصوم بالذمه ست پس در سرقه اش نیز دست دزد ذمی باید برید همچنین اگر از مال غیر خود
بدزدد دستش بریده شود زیراکه از مال غیر بقدر نصاب دزدیده پس مستحق قطع باشد و اینکه دین سارق بروی ست پس
دلیلی دال بر اسقاط حد باین دین نیامده بلکه واجب در خصوص بقاء بر عموم مراد ست و آنانکه در سرقه حرز شرط کرده اند
استدلال میکنند بر آن بحدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده مرفوعًا انه سئل عن التمر المعلق فقال
من اصاب منه بفیه من ذی حاجة غیر متخذ خبنة فلا شیء علیه ومن خرج بشیء فعلیه غرامة مثلیه
والعقوبة ومن سرق منه شیئا بعد ان یؤویه الجرین فبلغ ثمن المجن فعلیه القطع و این نزد احمد و ابی داؤد
و نسائی ست و ترمذی گفته حسن ست و حاکم گفته صحیح ست و در لفظی نزد احمد و نسائی آمده وما اخذ من اجرانه ففیه
القطع اذا بلغ ما یؤخذ من ذلك ثمن المجن و در لفظی نزد این هر دو در حدیث در ذکر سرقه ماشیه که از مراتع بگیرند
چنین آمده قال فیها ثمنها مرتین وضرب نکال وما اخذ من عطنه ففیه القطع اذا بلغ ما یؤخذ من ذلك
ثمن المجن دلیل دیگر حدیث رافع بن خدیج ست قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لا قطع فی ثمر ولا کثر اخرجه
احمد واهل السنن والحاکم والبیهقی وابن حبان وصححاه دلیل سوم حدیث جابر ست از آنحضرت صلی الله علیه وسلم
لیس علی خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع و این نزد احمد و اهل سنن و حاکم و بیهقی ست و ابن حبان و ترمذی گفته

صحیح ست ونحو آن ابن ماجه باسناد صحیح از حدیث عبدالرحمن بن عوف آورده وهم نحو آن ابن ماجه وطبرانی در اوسط از حدیث انس اخراج کرده ومجموع این احادیث دلالت دارد بر آنکه نیست قطع بر سارق از غیر حرز وبر آنکه قطع بر سارق از حرز ست همچو جرین وعطن ومقوی اوست آنکه دم مسلم معصوم ست بعصمت اسلام پس اقل احوال این احادیث آنست که شبه باشد وهمراه شبه قطع ید سارق از غیر حرز واجب نبود وحدیث ابن عمر در قطع ید مخزومیه که استعاره متاع کرده جحد میکرد چنانکه نزد احمد وابی داود ونسائی وابو عوانه در صحیح ست معارض آن نیست اگرچه مسلم وغیره هم آنرا از حدیث عایشه روایت کرده اند زیرا که در روایت صحیحین وغیرهما تصریح آمده ست بآنکه وی سرقه کرده ودر روایت ابن ماجه وحاکم ست وصححه من حدیث ابن مسعود انها سرقت قطیفة من بیت رسول الله صلی الله علیه وسلم ونیز اینحدیث را ابوداود وترمذی روایت نموده اند واین مفید آنست که دستش بنابر دزدی بریده شده وذکر جحد او برای متاع بنا بر تعریف اوست گویا باین وصف اشتهار داشت ونیست مانع از آنکه از مخزومیه هر دو امر که جحد متاع وسرقه قطیفه ست واقع شده باشد واگر فرض کنیم که قطع ید وی بر همین جحد متاع بوده پس در حکم تخصیص ادله قاضیه باشتراط حرز خواهد بود ونیست معارضه میان عام وخاص واما حدیث صفوان بن امیه که نزد احمد وابوداود ونسائی وابن ماجه ست در قصه سارق که ردای او از مسجد دزدیده وآنحضرت صلعم دستش بریده پس دران دلیل ست بر آنکه مسجد حرز ست از برای آنچه در بیت همچو جرین وعطن ونیست دران آنچه معارض احادیث حرز باشد ومثل اوست حدیث ابن عمر نزد احمد وابوداود ونسائی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قطع ید سارق سرق برنسا من صفة النساء ثمنه ثلاثة دراهم وغایت اینحدیث آنست که صفه حرز ست از برای مسروق منها وهر که متاع مسروق از حرز بدر برد بر هر صفتی که از صفات باشد از حمل یا رمی ونحو آن بروی صادق ست که متاع را از حرز گرفته واز انجا بیرون برده وهکذا اگر بیکدفعه گرفته یا بدفعات تا آنکه مگر بقدر نصاب باشد وبرابر ست که مالک بعد از بعض دفعات دانسته یا ندانسته چه بر سارق سرقه نصاب از حرز صادق ست بر هر حال ازین احوال وهمچنین هر که مال را بوی نزدیک کرد یا گرفته داد بروی دزدیدنش از حرز راست می آید وسرقه گرفتن مال ست بطور اخفاء وغصب گرفتن مال ست در علانیه وشارع تعلیق قطع بر وصف سرقه کرده وتعلیق حکم بر وصف مشعر بعلیت باشد پس در غصب قطع نباشد وحرز آنست که مالک ملک خود را در انجا محرز سازد ومعلوم ست که این همانجا راست می آید که مال محرز دران مفارق مال موضوع بر ظاهر ارض ومنبوذ در جانبی از جوانب زمین بود واینمعنی یافته میشود بوجود چیزیکه مردم اموال خود را بدان محرز میگردانند از ابنیه ونحو آن ست هر چیز بحسب حال خود پس حرز ثمره مثلا بحسب اعتیاد مردم جرین ست وحرز ماشیه اعطان ومراح ابل وزرائب غنم ومانند اوست وحرز نقد

وعرض منازل ست بالتعلیق ابواب وبقاء اهل درانها چه عادت مردم در حفظ النقود وعروض همچنین باشد وهکذا امثن
حرزست ازبرای انچه درانهاست وقبور حرزست ازبرای انچه دران درآید اگر حرزش بمعتاد مردم باشد وکلا یا
بعد از ورود نص بقطع ید نباش و بالجمله مرجع در احراز اموال اعراف ست هرچه در عادت مردم درین امور حرز باشد
حرزست کائنا ما کان واگر سارق را اذن داده ست بدخول در حرز و بران موتمنش گرفته یا امر بحفظ آن نموده پس اخذ
وی ازان خیانت ست وگذشت که بر خائن قطع نیست واگر بر ما فیه موتمنش نگرفته بلکه اذن بمجرد دخول داده همچو
ضیف پس آخذ ازان سارق ست که مال را خفیةً گرفته و از حرزش بدر آورده **فصل** آیه فاقطعوا ایدیهما دال ست
بر قطع ید و ید حقیقت ست در جمیع ید لکن در سنت بیانش آمده که آن بریدن کف ست از کوع چنانکه ابو الشیخ از ابن عمر
از انحضرت صلعم و ابی بکر و عمر روایت کرده اند که کانوا یقطعون السارق من المفصل و بیهقی مثل آن از عمر آورده و
مویداوست اخراج اهل سنن از فضاله بن عبید انه اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم بسارق فقطعت یده ثم امر بها
فعلقت في عنقه و در سندش حجاج بن ارطاة ضعیف ست لکن ترمذی تحسینش کرده و دال ست بر آنکه مراد بقطع
کف قطع یمین باشد بیان نبوی و قرارت ابن مسعود فاقطعوا ایمانهما و ظاهر کریمه آنست که در سرقه بریدن دستهاست
و ید یسار مقدم ست بر رجل و قیاس بر حد محاربی وجه ست و دلیلی بر تقدیم قطع رجل بر ید یسری که بدان حجت استند
نیامده و نتوان گفت که بطرقی مروی ست که بعضش شاهد بعض ست زیرا که در طرقش کذابین اند و حدیث کاذب شاهد
و عاضد کاذب دیگر نمی تواند شد چنانکه در اصطلاح اهل فن حدیث متقرر ست و لکن ابو داؤد و نسائی از حدیث جابر
روایت کرده اند ان النبي صلی الله علیه وسلم اتي بسارق فقال اقتلوه فقالوا یا رسول الله انما سرق
فقال اقطعوه فقطعوه ثم عاد ثانية وثالثة ورابعة فاتوا به النبي صلی الله علیه وسلم وهو یقول لهم مثل ما قال
اولا حتی اتوا به الخامسة وقد نفدت قوائمه الاربع فقال لهم اقتلوه و درین حدیث ذکر قطع بلا تعیین رجل
و ید ست و آنکه در بعض طرقش ذکر رجل بعد از ید آمده بی اصل ست با آنکه در نفس این حدیث نسائی گفته منکر لا اعلم فیه
حدیثا صحیحا و ابن عبد البر گفته لا اصل له و شافعی گفته منسوخ ست خلافی دران نیست با آنکه اخراجش نسائی و حاکم
از حدیث حارث بن حاطب و ابو نعیم در حلیه از حدیث عبد الله بن زید جهنی کرده اند و چون تمام این حدیث منسوخ آمد پس قطع
رجل یسری بلکه در قطع ید یسری دلیلی که بدان قیام حجت می تواند شد نیامده و واجب قطع یمین ست بر هر صفت که باشد
و اگر بسببی دیگر بریده شده ست ساقط شود و این بر تقدیریست که حدیث جابر و شاهد او در خور قیام حجت بود و لکن
حدیثش منکر ست حجت بدان نمی استند پس واجب همان بریدن دست راست ست فقط و قطع غیر آن نزد سرقه

در بارد یگر واجب نیست و نه بریدن دست و نه پای و بر قاطع ید یسری اگر عمداً قطع کرده قصاص ست و اگر بخطی ست
دیت ست بنابر جنایتی که بر وی کرده اند و هنوز قطع یمین واجب ست زیرا که دست راست که حق تعالی امر بقطع آن
کرده باقی ست گذاشتن آن بوجه آنکه بلا یدین باقی می‌ماند چیزی نیست بلکه آنرا هم باید برید و اذا صار الی حالة لیس له فیها ید ان
فعلی نفسها براقش تجنی وعفو قبل از رفع مندوب ست بحدیث ابن عمرو نزد احمد و ابو داود و نسائی ان رسول الله
صلی الله علیه وسلم قال تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغني من حد فقد وجب اخرجه ایضا الحاکم و صححه ابن حجر
در فتح گفته و سنده الی عمرو بن شعیب صحیح و مالک در موطا از ربیعه بن عبد الرحمن آورده ان الزبیر بن العوام لقی
رجلا قد اخذ سارقا وهو یرید ان یذهب به الی السلطان فشفع له الزبیر لیرسله فقال لا حتی ابلغ السلطان
فقال الزبیر اذا بلغت به السلطان فلعن الله الشافع والمشفع و در حدیث متقدم مخزومیه گذشته که آنحضرت صلعم
اسامه را گفت اتشفع في حد من حدود الله وفي لفظ لا اراك تشفع في حد من حدود الله و در حدیث صفوان
گذشت هلا کان قبل ان تاتیني به و چون سرقه موجبه حد واقع شود تملک سارق را برای شئ مسروق تاثیری در سقوط
حد نبود بنابر آنکه سرقه در وقتی کرد که مالک آن چیز نبود و از آنحضرت صلعم و از احدی از خلفاء راشدین بصحت نرسیده که
سارق را امر کرده باشند بضمان شئ مسروق بعد از قطع ید و اینقدر در استدلال کافی ست و اما حدیث عبد الرحمن بن عوف
نزد نسائی بلفظ ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لا یغرم صاحب سرقة اذا اقیم علیه الحد پس نسائی گفته که منقطع ست و
ابو حاتم گفته منکر ست و ابن عبد البر گفته لا تقوم به الحجة و در حدیث اسید بن حضیر آمده ان النبي صلی الله علیه وسلم
قضی بالسرقة اذا وجدها ربها مع غیر المتهم انه ان شاء اخذها منه بما اشتراها وان شاء اتبع سارقه و قضی
بذلك ابو بکر و عمر و رد این حدیث باین دعوی که مشکل ست سخن غریب ست چه احکام نبویه حجت ست بر عباد و ما اتاکم الرسول
فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا و مجتهدی که خلاف آن برای خود کند خلافش مردود باشد و مضروب بوجه بر روی او
ولکن تجری بر رد سنن همچو این کار صاحب خود می‌کند و شک نیست که حدیث انت ومالك لابیك شبهه محتمله ست
در قطع ید پدر از برای پسر و اقل احوالش در ء حد ست و این حدیثی ست که حجت بدان می‌استد و حدیث کلوا من کسب
اولادکم عاضد او ست و اگر ولد مال والد بدزدد خود هیچ شبهه نیست بلکه مشمول ادله موجبه حد بر سارق ست و هر که گفته
در قطع وی قطع رحم ست و حق تعالی امر بوصل آن کرده پس مسرف در قول و مبتدر در غفلت ست زیرا که این حد شرعی
ثابت بکتاب و سنت و اجماع مسلمین واجب کرده وصله رحم نه عبارت از اسقاط ایجاب شرعی و ترک حدود الهی ست و اگر
این حرف صحیح باشد هیچ حق قریب بر قریب ثابت نگردد نه در نفس و نه در مال و لازم باطل ست باجماع پس ملزوم مثل او باشد و وجه

حد قطع... چیزی نمی گوید

باب در بیان حد محارب

این حد بعمل حدودی ست که حق تعالی تشریعش از برای بندگان خویش کرده و در کلام تقدس نظامش بصیغه آمده که مناد بعموم ست با علی صوت واوضح دلالت پس این حد از حیثیت شرع عام ست از برای جمیع است چه اول و آخر و چه اسود و احمر و سبب نزول آن در مشرکینی که لقاح نبوی گرفته دال بر اختصاص این حد بآنها نیست زیراکه اعتبار بعموم لفظ ست نه بخصوص سبب چنانکه در اصول متقرر شده احدی از ائمه فحول دران مخالف نیست با آنکه این کسان که درانها فرود آمده و سبب نزولش بوده اند متکلم بودند بکلمه اسلام چنانکه در صحیحین وغیرهاست چون بآنحضرت صلعم شکایت وبار مدینه کردند فرمود اینجا که شتران اندر آیند والبان وابوال آنها بیاشامند تا آنکه تندرست گردند اینها راعی راکشته لقاح راسوق کردند و باخود بردند و جود وقوع این حرکت از ایشان ردت نیست واگر تسلیم کنیم که آنها باین فعل کفار مشرکین گردند پس حق تعالی در کتاب عزیز امر بقتل مشرکین کرده هرجا که یافته شوند و این حکم عام مبنی باشد از ادخال شان در زمره اسلام در احکام شرع وعدم از برای اینها زیراکه مشرک خواه محاربه کند یا نکند مباح الدم ست مادام که مشرک ست پس در حمل آیه بر مشرکین وتخصیص حد محاربت بآنها جز تعطیل معانی کریمه ومخالفت مقتضای حق امری دیگر نیست و شرعیت این حد در شریعت مطلق آمده نه مقید باخافت سبیل در غیر مصر واز آنحضرت صلعم چیزی درین باب ثابت نشده پس از هرکه محاربت بوجود آید که عبارت ست از اخافت سبیل بقتل ونهب اموال وی محارب ست خواه این رهزنی وغارتگری درون شهر و قصبه وده باشد یا بیرون آن در صحرا و دشت وبعد از وقوع حدش همان ست که در قرآن عظیم آمده از تخییر میان قتل و صلب یا بریدن دست و پا یا نفی از ارض پس این حدی ست که حق تعالی تشریع آن از برای عباد در کتاب عزیز فرموده و در غایت وضوح وبیان واقع شده که بر عامه هم پنهان نمی تواند ماند تا باهل علم چه رسد و لو توزیع این عقوبات مذکوره در آیه تقیید کتاب الله بلا دلیل مبین ست بلکه مجرد قال وقیل بیش نیست واجتهاد هیچ مجتهدی از صحابه لازم مانباشد کم بودند یا بسیار مادام که اجماع جز اصحاب نبود با آنکه مروی از ابن عباس در توزیع این عقوبات ضعیف ست شافعی روایتش از طریق ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی کرده وبمثل او حجت قائم نمی شود کما هو معروف عند اهل الفن وظاهر تقیید بقوله عز وجل الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم آنست که قید محاربت باشد چنانکه سیاق مشعر ست بآن پس امام وسلطان وغیره را فیما که بر محارب تا نزدیک قبل از حصول قدرت بروی اقامت

حد محاربه کنند و در سائر حدود دلیلی دال بر اسقاط آنها بتوبه و بوصول نزد امام قبل از قدرت نیامده بلکه باقی بر اصل خود هاست جز بمسقط ساقط نشود و چون ایتمال در بارهٔ حدود دست تا در امور الیکه حد ذیمه محارب ست چه رسد مگر انچه متعلق باشد بمحاربه که از ان تائب گشته چه در حالت محاربه خون ریخته و مال تلف شده ساقط باشد بنا بر تقیید بتوبه پیش از قدرت بروی و این ظاهر ست پس مستحق عدم مواخذه باشد از برای حد محاربه و انچه متعلق باوست اگرچه محارب کافر اجرا داین حد ست چنانکه بر مسلمانان جاری ست ولکن چون از محاربه تائب شد و بر کفر باقی ماند این توبه از وی پذیرفته شود و داخل باشد زیر عموم آیه و اگر اسلام آورد پس اسلام قاطع ما قبل خود ست و نیست در آیه مگر اعتبار مجرد حصول توبه همراه وصول بسوی امام باشد یا بمجرد مراسله **فصل** حد حربی قتل ست و بضرورت دینیه ثابت و آیات و احادیث بسیار دران وارد گشته و ضروریات دین محتاج بیان نیست و مسلمانان بران اجماع کرده اند و آنکه گفته اند که قتل را حد نمی توان گفت چه حد منع از معصیت ست پس جوابش آنست که در قتل عاصی منع تام ست از معاودت معاصی و ایضا آنحضرت صلعم گفته حد الساحر ضربة بالسیف کما اخرجه الترمذی وغیره و قتل مرتد از اسلام متفق علیه فی الجمله اگرچه در تفاصیلش اختلاف کرده اند و از ادله بران بیش ازانست که بحصر گنجد و اگر هیچ نمی بود مگر همین حدیث من بدل دینه فاقتلوه که در صحیح ست و حدیث لا یحل دم امرء مسلم الا باحدی ثلاث و این نیز در صحیح ست کفایت میکرد و نیست فرق میان مرتد از مردان و زنان و آنکه از کشتن زنان نهی آمده پس در بارهٔ زنان کفار ست که باقی بر کفر اند و اما زنان مسلمات که از ایشان ردت بوقوع آید پس بخروج از اسلام فاعلات سببی از اسباب قتل اند و میان کافرهٔ اصلیه و زن مسلمه مرتده از اسلام بسوی کفر فرق اوضح ترازهر واضح ست و حاجت کلام بر تعارض ادلهٔ وارده در قتل مرتدین علی العموم و ادلهٔ وارده در منع قتل نساء کافرات علی العموم نیست بلکه هر یکی در جائی خود مقرر ست و ادخال کفار تاویل اصطلاحا در مسمای ردت که بسیاری از اهل علم دران گرفتار بوده اند زلت قدم ست که نزد شان عثرة لا تقال و هفوة لا تغتفر میتوان گفت و اگر این ردت صحیح شود غالب مسلمین روی زمین مرتد باشند چه اهل مذاهب اربعه اشعریه یا ماتریدیه اند و اینها تکفیر معتزله و اتباع آنها می کنند و معتزله تکفیر ایشان می پردازند و ازین بوادی ست انچه درین زمان قیامت نشان در حنفیه هندوستان رو داده که برادنی اختلاف در مسائل عقیدت بلکه عبادت و معاملت بلکه بر قول بسنت صحیحه قائمه تکفیر مخالف حق نمایند و معارض خود را اگرچه در منصب اعلی ز حق و صواب باشد و بخشش دلالت ادلهٔ کتاب و سنت در افضل مراتب قوت و رجحان بود ضال بشمارند و ذلک نزغة من نزغات الشیطان الرجیم و نبضة من نبضات التعصب البالغ و التعسف العظیم و کذا حکم عامهٔ متبعین بکفر و ضلال مقلدین ائمهٔ اربعهٔ مجتهدین هوسی و هوای بیش نیست غایت ما فی الباب آنکه هر که از نصی از کتاب و سنت

در بارهٔ عملی از عبادت ومعامله نرسیده وباین وجه از وی یا از امام وی عمل بدان ترک گشته وی معذورست وهر که دیده و
دانسته رای را بر روایت برگزیده وتاویلی دارد وی مبتدع ست وتاویل خلاف ظاهر نص که از وی آمده مضروب بر
وجه او ومردود بروی ست کفر یعنی چه ونعوذ بالله من جمیع ما کرهه الله وگمان نمیرود که مسلمانی در روی زمین اینچنین جرأت
بلا عذر صحیح صریح می تواند کرد که ادلهٔ قرآن وحدیث را بلا سبب بطور عناد وابداد در پس پشت انگنده دست برای مجرد
خرد سافج زند وباز دعوی اسلام وادعای ایمان نماید واز اینجاست که شیخ الاسلام احمد بن تیمیه حرانی در کتاب رفع الملام
عن الائمة الاعلام قریب بست عذر از طرف سلف در ترک قول وعمل بموجب ادله بیان کرده وفرضاً اگر کسی از عامه یا سفهاء
متفقهه یا جهلهٔ مقلده این چنین حرف بر زبان آرد در کفرش هیچ شک وشبه نیست ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویتبع
غیر سبیل المومنین نوله ما تولی ونصله جهنم وساءت مصیرا وقد اوضح هذا شیخنا الشوکانی رح فی مؤلفاته بما لا یبقی بعده
ریب لمرتاب آمدیم بر آنکه ردت سببی از اسباب قتل ست واین سبب مستقل ست بسببیت چنانکه در حدیث من بدل
دینه فاقتلوه ونحو آن آمده ودر استتابت وانتظارش تا ایام معین چیزی از مرفوع نیامده وحجت بغیر مرفوع قائم نیست
وواجب بر ما نزد ارتداد مرتد آنست که او را امر برجوع بسوی اسلام کنیم وسیف بر سر او باشد اگر ابا آرد گردنش بحکم خدا
فی الفور بزنیم ومن احسن من الله حکما واین قول بمثابهٔ تقدیم دعوت اهل کفر بسوی اسلام ست که بمجرد قول مسلمین با نها
که اسلام آرید یا جزیه دهید حاصل میشود اگر ابا آرند از جواب این کلمه پس سیف حکم عدل ونقل فصل ست ودیاثت معصیتی
از اعظم معاصی ورذیله از اقبح رذائل ست اما آنکه موجب سفک دم مسلم واستحلال اوست پس آنچه صالح استدلال باشد
درین باب نیامده ودماء مسلمین معصوم ست بعصمت اسلام جز بناقل صحیح ازین عصمت نقل نگیرد ودرینجا ناقلی نیست نه صحیح نه
حسن که بدان حکم بقتل دیوث میتوان کرد وانتهض دلیل دال بر قتل ساحر حدیث جندب ست نزد ترمذی ودارقطنی وحاکم
وبیهقی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم حد الساحر ضربة بالسیف وآنکه گفته اند که در اسنادش اسمعیل بن مسلم
مکی ضعیف ست پس پاسخش آنست که وکیع بن جراح گفته هو ثقة ومؤید اوست عمل صحابه واشتهار همین در ایشان بغیر نکیر تا آنکه
حفصه زوجهٔ نبوی جاریه را که بروی سحر کرده بود بکشت کما رواه مالک فی الموطا وعبد الرزاق واحمد وابو داود وعبد الرزاق
وبیهقی روایت کرده اند که ان عمر بن الخطاب قبل موته بشهر کتب ان اقتلوا کل ساحر وساحرة واحتجاج بر عدم
قتل بترک قتل یهودی از آنحضرت که سحرش کرده بود صحیح نیست زیرا که این ترک بنا بر عدم اثارت شر بر مردم بود ولهذا
در صحیحین وغیرهما آمده ان عایشة قالت له افلا اخرجته ای اخرجت السحر من البئر لما وصف لها ان السحر الذی
سحره الیهودی لبید بن عاصم فی بئر ذی اروان فقال لها لا اما انا فقد عافانی الله وشفانی وخشیت ان

أُنْفِذَ عَلَى النَّاسِ مِنْهُ شَرًّا پس ترک اخراج سحر از چاه بنا بر آن بود تا شر و فساد بر مردم نخیزد و رنه این ساحر بالاوسلے درخور قتل بود و مؤید اوست آنکه ساحر کافرست چنانکه ادله بران دلالت دارد پس کشتن جادوگر بنا بر کفر او باشد با ارتکاب این معصیت عظیمه که بدان میان شوی و بانوی جدائی افگند و چون فعل محترف بالتمویه سحر باشد جز توبه هیچ شی رافع کفر و قتل از وی نبود و اگر سحر نیست وجهی از برای وجوب قتلش باشد آری امام را تادیبش بضربه سیف که سرش را از تن بپراند میرسد و منجمله کسانی که حدش قتل ست ساب خدای عز و جل و کتاب الله و رسول الله و سنت مطهره یا اسلام ست که اینهمه کفر بواح باشد و تثبط از قتل کسیکه از وی این امور بوقوع آید حلال نیست مگر آنکه توبه خالصه بارد و همچنین زندیق که وی احق اعدا الله بقتل ست زیرا که متظاهر باسلام و ساعی در کید دین و زحلفه غیر متبصرین از دین ست و اگرچه زندقت داخل ست زیر لفظ ردت لکن این ردت قبیحه ست و در بودن بعض آن کفر خلاف ست چنانکه در ساحر خلاف افتاده و درین زمانه که آخر صد سیزدهم از هجرت نبوی ست و در همین کتابت این کتاب چار سال از برای اتمامش باقی ست فرقه نابغ شده که باتظاهر اسلام دقیقه از دقائق مکائد در اسلام فرو نگذاشته و انبوهی کثیر را از جهله و عامه از راه دین بهاویه زندقت و دهریت برده و طریقه خود را نیچریه نام کرده و از دین و ایمان آزادگی تمام حاصل ساخته تا آنکه در تقویت هنجار مخترع خود بتالیف اخبار و رسائل پرداخته و در جرگه هم کیشان خود از حکام برطانیه نام خیرخواهی دولت انگلشیه برآورده اعاذنا الله تعالی منهم انکار وجود جن و ملائکه و شیاطین و تجویز انتحال کتاب عزیز و اصلاح احکام وارده در سنت مطهره اول مسئله از مسائل این قوم مشوم ست منتقمی همچو عمر بن خطاب یا عادلی همچو علی ابن ابیطالب درکارست تا دمار از روزگار ایشان برآرد و چمن شریعت را از خس و خاشاک آرای مفاسد انتمای این جرگه ضاله مضله رفت و روب کامل فرماید و بالجمله زانی محصن نیز از کسانی ست که حدشان قتل ست و لکن سخن بران در باب زنا گذشته فلا نعیده

فصل در بیان تعزیر

دم و مال و عرض مسلم زیر عصمت اسلامیه ست درین امور معصومه هیچ جائز نیست مگر بحق اسلام و حدیث ابی برده بن نیار در صحیحین و غیرهما انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا يجلد فوق عشرة اسواط الا في حد من حدود الله دال ست بر آنکه جلد باین مقدار بطور عقوبت عصاة که فاعل محرم و مرتکب حد نباشند جائز ست و هم دال ست بران حدیث بهز بن حکیم عن ابیه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلا في تهمة ثم خلی عنه کما اخرجه احمد و ابو داؤد و النسائی و الترمذی و الحاکم و صححه

زیراکه دلالت میکند بر جواز حبس در تهمت پس انچه ادنی از تهمت باشد بالیقین بغیر تهمت ملحق باشد بوی وقتی که ازوی تخلص نمی تواند شد و حاکم برای اینحدیث شاهدی از حدیث ابی هریره روایت کرده ان النبي صلی الله علیه وسلم حبس في تهمة یوما ولیلة و نیست انواع تعزیر مگر همین حبس و ضرب بنا بر فرق در انچه شرع از تخصیص این عصمت اسلامیه وارد شده ولکن در منتهک کبائری که دران حد نیست زیادت ضرب تا حد ده تازیانه میرسد و در مادون آن اقتصار بر کمتر از ده میباید کرد همچنین حال حبس ست که در حق ممتنع از حق ثابت بر وی و منتهک معاصی که دران حد نیامده تغلیظ حبس مناسب ست و در مادون آن همچو تهمت که ظهور دلیل برائت دران مجوز باشد تخفیف میتوان نمود و بالجمله غایت مبلغ تعزیر عشره اسواط ست که عشر حد زنا و ثمن حد قذف و شرب باشد پس تجویز زیادت دران تا نود و نه یا هفتاد و نه و نحو آن یعنی چه کدام شرع بران دال باشد یا بدان قاضی بود آری قاضی باین قضا شرع وسوسه و خیال می تواند شد و عمل کردن در احکام عز و جل برای شعبهٔ از قال و قیل بهتر نیست حاصل آنکه تعزیر ثابت در معاصی و فوق اسواط عشره بلا حجت نیره چنانکه صادق مصدوق علیه السلام فرموده نارواست اما در نرد پس در صحیح مسلم وغیره از حدیث بریده مرفوعا آمده من لعب بالنرد فکانما صبغ یده في لحم الخنزیر و دمه و در حدیث ابی موسی ست قال النبي صلی الله علیه وسلم من لعب بالنرد فقد عصی الله ورسوله و این نزد احمد و ابوداود و ابن ماجه و حاکم و دارقطني و بیهقی ست باسنادیکه رجالش ثقات اند و اخرجه ایضا مالک في الموطا واخرج احمد حدیثا آخر عن ابي موسی ان النبي صلی الله علیه وسلم قال من اخذ بالکعاب فقد عصی الله ورسوله لکن در سندش علی بن زید ضعیف ست شوکانی گفته والکعاب المذکورة هنا هي فصوص النرد و نیز احمد از عبد الرحمن الخطمي روایت نموده که گفت سمعت ابي یقول سمعت النبي صلی الله علیه وسلم یقول مثل الذي یلعب بالنرد ثم یقوم فیصلی مثل الذي یتوضأ بالقیح و دم الخنزیر ثم یقوم فیصلی در مجمع الزوائد گفته فیه موسی بن عبد الرحمن الخطمي و لم اعرفه وبقیة رجاله رجال الصحیح و این همه احادیث دال اند بر تحریم لعب نرد و دلالت اینها واضح بین ست و در خصوص شطرنج انچه صالح عمل یا احتجاج باشد اثباتا و نفیا نیامده و شاید که سببش تاخیر ظهور این آله از بعثت نبوی ست ولکن ورود متکاثر از جماعهٔ صحابه و تابعین آمده که شطرنج مندرج ست زیر قول تعالی انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان و در تفسیر فتح القدیر شوکانی و تفسیر فتح البیان این فانی ایضاح کلام برین آیت و شک نیست که شطرنج از اعظم اسباب نشر عداوات و حرج صدور و خصومات ست میان بازی کنندگان و اما غنا پس سخن دران درازی خواهد بست

وتشعب بفضولی وذیولی میشود که بمقام تجنب از آن میاند و ایضاح کلام و استیفاء مرام درین مسئله در دلیل الطالب علی ارجح المطالب کرده ایم فمن اراد الوقوف علی حقیقة البحث والنظر فی جمیع الاحادیث الواردة تارة بما یقتضی التحریم وتارة بما یقتضی الکراهة وتارة بما یقتضی الاباحة فلیرجع الی ذلک او الی شرح المنتقی ففیه ایضا ما یکفی ویشفی وشوکانی را درین باب رساله مستقله نیز هست حاصل آنکه غنا اگر از حرام بین نباشد باری از مشتبهات خود بیرون نمی تواند شد والمومنون وقافون عند الشبهات و استدلال مستدلین بر جواز بانچه از مناشدت اشعار در حضرت وی صلعم و در مسجد شریف اتفاقا واقع می شد از غنا در چیزی نیست همچنین آن تغنی که در عرسات ونحو آن از رفع صوت بشعر با ضرب دفوف واقع میشد که این غیر آن غناست که درینجا مرادست واگر گیریم که نوعی از غناست پس مخصوص باشد بمخصصات وارده در عرسات فلا نطیل الکلام فی هذا المقام فان الاحالة علی ما احلنا علیه فیها ارتفاع الاشکال وجلاء الریب ووضوح الصواب وأما قمار پس دال است بر تحریمش حدیث ابی هریره از انحضرت صلی الله علیه وسلم در صحیحین وغیرهما بلفظ انه قال من حلف فقال فی حلفه باللات والعزی فلیقل لا اله الا الله ومن قال لصاحبه تعال اقامرک فلیتصدق فان هذه الصدقة هی کفارة لذنب القمار واین مفید آنست که قمار حرام است ودر تفسیر فتح البیان ذکر کرده ایم که قمار داخل است در مسمای میسر وحق تعالی گفته انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر واما اغراء میان دو حیوان پس حق تعالی اجازت صید از حیوانات مصاد داده و بانتفاع اکل وغیره از اشیاء منتفع بها دستوری بخشیده وقتل فواسق را که دران اضرار عباد یا اموال ایشان باشد جائز ساخته واغراء میان حیوانات ابی از ابواب لعب و عبث است واز جنس اباحات الهی نیست چه دران ایلام حیوان بغیر فائده بر غیر صفت ماذون بهاست پس حرام باشد ازین حیثیت وحق تعالی عبث را بحیوان بغیر فائده حرام ساخته چنانکه مسلم وغیره از حدیث ابن عباس مرفوعا ذکر کرده اند لا تتخذوا شیئا فیه الروح غرضا وهکذا حدیث من قتل عصفورا عبثا عج الی الله تعالی یوم القیامة یقول یا رب ان فلانا قتلنی عبثا ولم یقتلنی منفعة وهو حدیث مروی من طرق قد صحح الائمة بعضها و وجه استدلال بآنکه این اغراء نیست آنست که آنحضرت صلعم از عبث بی فائده نهی کرده واغراء میان دو جانور عبث بی سود ولعب بیهوده است

کتاب الجنایات

وجوب قصاص در جنایت بر مکلف عامدست چه بر غیر مکلف بالاجماع واجب نیست اگرچه ارش جنایت از مال وی
واجب باشد بنا بر آنکه از احکام وضع ست کما هو مقرر فی موضعه ولابدست از آنکه قید عمد وان را هم با قید عمد بیفزایند
ومنضم سازند چه بالیقین معلوم ست که بر مدافع از نفس خودش واز اهل ومال خویش نه قصاص واجب ست ونه ارش
متحتم لان ذلک مما اباحه الشرع واذن له به وقصاص در نفس نزد کمال انچه معتبرست دران ثابت ست بکتاب عزیز
کقوله تعالی اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ وقوله تعالی کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ وقوله تعالی وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ
يَا أُولِي الْأَلْبَابِ وهم ثابت ست بسنت مطهره چنانکه در حدیث صحیحین وغیرهما ست ان النبي صلی الله علیه وسلم
قال من قتل له قتیل فهو بخیر النظرین اما ان یفتدی واما ان یقتل وبخاری وغیره از ابن عباس روایت کرده اند
قال کان فی بنی اسرائیل القصاص ولم یکن فیهم الدیة فقال الله تعالی لهذه الامة کتب علیکم القصاص
فی القتلی الحدیث ومن ذلک حدیث ابن مسعود الثابت فی الصحیحین وغیرهما لا یحل دم امرء مسلم
یشهد ان لا اله الا الله وانی رسول الله الا باحدی ثلث الحدیث واین در مسلم ست از حدیث عایشه وجمیع
مسلمین متفق اند بر ثبوت قصاص در نفس واحدی دران مخالف نیست ودر اطراف هم بلا خلاف ثابت ست چنانکه
در جروح ثابت لقوله عز وجل اَلْجُرُوْحَ قِصَاصٌ وبحدیث ابی شریح خزاعی قال سمعت رسول الله صلعم
یقول من اصیب بدم او خبل والخبل الجراح فهو بالخیار بین احدی ثلاث اما ان یقتص او یاخذ العقل
او یعفو فان اراد رابعة فخذوا علی یدیه اخرجه احمد والنسائي وابن ماجة ودر سندش سفیان بن ابی العرجا
سلمی ست ابو حاتم گفته لیس بالمشهور حاصل آنکه ثبوت قصاص در جروح شامل ذی مفصل وغیر ذی مفصل هر دوست
اگر وقوف بر مقدارش ممکن باشد بر وجهی که مقتضی الاقتصاص از جانی بمثل جنایت واقعه از وی ممکن بود خواه آن جنایت
موضحه باشد یا دون یا فوق آن واگر آن جراحت مظنه حصول موت باشد همچو جائفه وامه پس انتظارش تا انتهاء حال
مجنی علیه میرسد اگر منتهی بسلامت شد پس نیست او را مگر ارش زیرا که اقدامش بر قصاص در همچو صورت گاه باشد که مفضی
شود بر زیاده از انچه از جانی واقع شده وهي الهلاك وقصاص نیست مگر مساوات بدون زیادت واگر منتهی شد
بموت پس ولی او را میرسد که جانی را بکشد واین کشتن از باب قصاص در نفس باشد نه از وادی قصاص در جروح
وابن ابی شیبه ودارقطنی وبیهقی از حدیث جابر روایت کرده اند که ان رجلا طعن رجلا بقرن من رکبته فجاء
الی النبي صلعم فقال اقدنی فقال لا حتی تبرء واما انف واذن پس قرآن کریم بران دال ست حکایة عن
بنی اسرائیل وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن

والسن بالسن وشرع ما آنرا مقرر داشته پس شرع باشد برای ما و خلفاء راشدین اثبات قصاص در لطمه و ضرب بسوط
ونحو آن کرده اند و هر که گفته که این منصوص کتاب و سنت ست قولش صحیح نیست زیرا که در کتاب کتب علیکم القصاص
مقید بقوله فی القتلی آمده و همچنین آیهٔ وکتبنا علیهم مکتوب بر بنی اسرائیل که در بارهٔ امور مذکوره ست پس بس و هکذا قوله تعالی
ولکم فی القصاص حیوة که لفظ حیاة مشعر ست بآنکه مراد بقصاص قصاص فی الانفس ست و هکذا قوله والجروح
قصاص چه لطمه و سوط زدن از جروح نیست و اگر بحد جرح رسد حکم جروح دارد و لکن معروض آنست که مقتضی بجروح نیست
واما سنت پس وران انچه مثبت قصاص در طانچه زدن و تازیانه زدن و نحو آن باشد نیامده و گاه میگویند که در قصهٔ عکاشه
بن محصن که دران رسول خدا صلعم اورا امر بقصاص گرفتن در ضربه کرده دلیل ست از سنت اگر چه عکاشه چنان نکرده لکن
رسول حکم نکند مگر بانچه جائز ست و بعض اهل علم ادعای اجماع بر عدم ثبوت قصاص دران نموده و ابن القیم برد ش پرداخته
و گفته که قصاص در لطمه و ضربه بسوط ثابت ست از خلفاء راشدین قال فهو اولی بان یکون اجماعا گویم طانچه زدن
یا سوط زدن نوعی از اعتدا ست پس داخل باشد زیر عموم قوله تعالی فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی
علیکم و قوله تعالی وجزاء سیئة سیئة مثلها و قصاصش همین ست که ظالم و ضارب بسوط را همچنان لطمه و ضربه بسوط
زند و اگر عفو کند میرسد زیرا که عفو در مافوق آن از جنایات و جراحات ثابت ست قال تعالی فمن عفی واصلح فاجره
علی الله و اما عدم قتل والد بولد پس استدلال کرده اند بران بحدیث عمر مرفوعا بلفظ لا یقتل الوالد بالولد اخرجه الترمذی
ابن حجر در تلخیص گفته وفي اسناده الحجاج بن ارطاة وله طريق اخرى عند احمد واخرى عند الدارقطني والبيهقي
اصح منها وفيه قصة وصحح البيهقي سنده لان رواته ثقات قال ورواه الترمذي من حديث سراقة و
اسناده ضعيف وفيه اضطراب في اختلاف على عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده فقيل عن عمر وقيل عن سراقة
وقيل بلا واسطة وهي عند احمد وفيها ابو مسلم المكي وهو ضعيف لكن تابعه الحسن بن عبيد الله عن عمرو
بن دينار قاله البيهقي وقال عبد الحق هذه الاحاديث كلها معلولة لا يصح منها شيء وقال الشافعي حفظت
عن عدد من اهل العلم لقيتهم انه لا يقتل الوالد بالولد وبذلك اقول انتهى و لکن مخفی نیست که مجموع ما ذکر
بعضش مقوی بعض ست پس حجت بدان قائم گردد و نیست اعلال دران مگر از طریق انقطاع در بعض حالانکه در بعض روایات
واسطه ثابت شده پس متصل باشد و همچنین استدلال کرده اند بر عدم قصاص سید در قتل عبد بحدیث عمر نزد بیهقی و
ابن عدی مرفوعا لا یقاد مملوک من مالکه ولا ولد من والده و در سندش عمرو بن عیسی اسطی ست بخاری گفته منکر الحدیث
دلیل دیگر روایت دارقطنی و بیهقی ست مرفوعا لا یقتل حر بعبد ابن حجر گفته فیه جویبر وغیره من المتروکین دلیل سوم

حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده نزد دارقطنی ان رجلا قتل عبده متعمدا فجلده النبی صلی الله علیه وسلم ونفاه سنة ومحی اسمه من المسلمین ولم یقده به وامره ان یعتق رقبة و در اسنادش اسمعیل بن عیاش ست ولکن وی ضعیف در روایت از حجازیین ست نه از شامیین و اینجا راوی از اوزاعی ست که شامی ست ابن حجر گفته لکن من دونه محمد بن عبد العزیز الشامی قال ابو حاتم لم یکن عندهم بالمحمود وعنده غرائب انتهی اما شاهد او ست حدیث علی نزد بیهقی قال اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم برجل قتل عبده متعمدا فجلده رسول الله صلعم مائة ونفاه سنة ومحی اسمه من المسلمین ولم یقده به ومما یشهد له ایضا حدیث الرجل الذی جب مذاکیر عبده فاعتقه رسول الله صلی الله علیه وسلم ولم یقتص من السید واین اطراف ست نزد ابو داود وغیره وبیهقی از علی آورده انه قال من السنة ان لا یقتل حر بعبد و در اسنادش جابر جعفی ست و وی متروک ست، واین ادله وارد اند در عدم قتل سید بعبد و همین ست مذهب جمهور کما حکاه الترمذی وغیره و مهدی در بحر زخار حکایت اجماع بران کرده مگر از نخعی و هر که قائل قتل ست استدلالش بحدیث حسن از سمره ست نزد احمد و اهل سنن ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه ترمذی گفته حسن غریب و در روایتی از ابی داود و نسائی ست ومن خصی عبده خصیناه واین زیادت را حاکم صحیح گفته ولکن در سماع حسن از سمره خلاف ست پس حجت بدان نایستد لاسیما و معارض ست بما تقدم با بودن حکم سفک دم سید حر بعبد وی و شک نیست که او را مزید خصوصیت ست بر سائر احرار واما قتل حر بعبد غیر پس در بحر از ابی حنیفه وابی یوسف حکایت کرده که انه یقتل و صاحب کشاف حکایتش از سعید بن المسیب و شعبی و نخعی و قتاده و ثوری و ابی حنیفه و اصحاب وی نموده و ترمذی از حسن بصری و عطا بن ابی رباح و دیگر اهل علم حکایتش کرده که میان حر و عبد قصاص نیست نه در نفس و نه در ما دون نفس و گفته هو قول احمد واسحق و زمخشری حکایتش از عمر بن عبد العزیز و حسن و عطا و عکرمه و مالک و شافعی نموده و استیفاء کلام بر حجج قولین در شرح منتقی ست فلیرجع الیه و ظاهر عدم ثبوت قتل حر بعبد ست لاسیما نزد تعارض ادله بر اه ترجیح جانب حظر و عمل باصالت عصمت نفوس تا آنکه دلیلی صالح در خور قیام حجت بر عدم عصمت بیاید و لاسیما مع قوله تعالی والعبد بالعبد که بمفهوم خود دال ست بر عدم قتل حر بعبد و نتوان گفت که چنانکه بر منطوق دال ست همچنان دلالت دارد بر عدم قتل عبد بحر زیرا که اجماع واقع ست بر قتل عبد بحر و اما نکشتن مسلمان در قصاص کافر پس در حدیث علی ست نزد احمد و بخاری و اهل سنن مرفوعا بلفظ لا یقتل مسلم بکافر بغیر زیادة ولا ذو عهد فی عهده واین زیادت نزد احمد و ابو داود و نسائی ست و حاکم آنرا صحیح گفته واخرجه احمد وابن ماجة من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده باسناد رجاله

رجال الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى ان لا يقتل مسلم بكافر ودر لفظی از حدیث اوست نزد احمد
وابی داود لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وبعد از این شناخته باشی که امر در حدیث واضح و معنی صحیح
چه آنحضرت صلعم گاه نهی از قتل مسلم بکافر کرده وگاه با آن نهی قتل معاهد را منضم ساخته بدون نظر بسوی قصاص بدان و
ذمی وا همین معنی صحیح تام ست محتاج تقدیر نیست و متقرر شده که چون معنی بدون تقدیر صحیح شود زیادت بران عبث ست
ووجه ذکر نهی از قتل معاهد بعد از ذکر نهی قتل مسلم بکافر آنست که بیان ست که سامعین عدم قتل مسلم بکافر شنیده جرأت
بر کشتن هر کافر معاهد کنند پس ایشان را از قتل وی نهی کرد زیرا که معصوم ست بذمه بخلاف کافر حربی که کشتنی و گردن
زدنی ست فما جاء به القائلون بانه يقتل المسلم بالذمي من التقديرات المتكلفة لم تدع اليه حاجة
ولا قام عليه دليل ومثل هذا السراب المبني على شفا جرف هار لا يصلح لقتل المسلمين بالكفار ودر
قتل زن بمرد خلافی نیست واین ظاهر الامر ست و مذهب جمهور قتل مرد بزن ست تا آنکه ابن المنذر حکایت اجماع بران
کرده مگر روایتی از علی واز حسن وعطاء ورواه البخاري عن أهل العلم ودر شرح منتقی سوق حجج مذهبین کرده
حاصل آنکه استدلال بکتاب بر قتل رجل بمرأة یا عدم آن خالی از اشکال فات در عقد استدلال نیست پس اولی التعويل
بر آنچه سنت بدان وارد گشته ودر صحیحین وغیرهما از حدیث انس آمده ان يهوديا رض راس جارية بين حجرين فقيل لها
من فعل بك هذا فلان او فلان حتى سمي اليهودي فاومأت برأسها فجيء به فاعترف فامر به النبي صلى الله عليه
وسلم فرض راسه بالحجرين ودرین حدیث قتل مرد ست بزن واگر ثابت نمی بود نه ذمی بدان کشته میشد نه مسلم ودر کتاب
عمرو بن حزم که مشتمل بر تفصیل دیات وارش جنایات ست چنان آمده که ان الرجل يقتل بالمرأة واین کتابی ست
که رسول خدا صلعم آن را بسوی اهل یمن نوشته ومالک اخراجش در موطا نموده اخراجش شافعی وعبد الرزاق واحمد وابوداود
ونسائی وابن خزیمه وابن حبان وابن الجارود ودارقطنی وحاکم وبیهقی نموده وجماعتی از ائمه تصحیحش کرده منهم احمد
والحاكم وابن حبان والبيهقي حاصل آنکه طرق این حدیث بسیار ست ودر بعض آن خارج بمخرج صحیح ودر بعض آن بمخرج
حسن ست پس حجت بدان قائم وعمل بر مدلول علیه آن متعین باشد هر که اعلالش کرده قادحی نیاورده وبر تقدیر تضعیف بعض
طرقش بعض دیگر صحیح ست شافعی در رساله خود میگوید لم يقبلوا هذا الحديث حتى ثبت عندهم انه كتاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم وابن عبد البر گفته هذا كتاب مشهور عند اهل السير معروف ما فيه عند اهل العلم يستغنى بشهرته
عن الاسناد لانه اشبه التواتر في مجيئه لتلقي الناس له بالقبول والمعرفة ويعقوب بن سفيان گفته لا اعلم
في جميع الكتب المنقولة كتابا اصح من كتاب عمرو بن حزم فان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين

يرجعون اليه ويدعون رأيهم وإذا عرفت هذا فالعجب العجيب ممن يدعي انه من أهل الانصاف ومن
العاملين بالحق المؤثر له على الرأي كيف يدفع هذا الحديث بمجرد دعواه بمخالفته القياس أهون من بيت
العنكبوت واخفى من السهى وابعد من كل بعيد واما قتل جماعت بواحد پس از مشروعيت قصاص ميان عباد
معلوم كرديم كه حكمت دران حيات ست كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوة واگر اجتماع جماعت بر قتل واحد مقتضى ثبوت
قصاص ايشان از براى آن واحد نبود اين سبب ذريعهٔ قتل نفوس باشد چه اعظم زاجر قتل ست نه ديت زيراكه ديت دادن بر
اهل اموال سهل ست وهم بر فقرا آسان كه بنا بر فقر از اداى ديت عذر آرند پس قتيلى كه قتلش از مجموع جماعت ثابت شده
القصاص از انها عين مقتضاى حكمت شرعيه ثابته در كتاب خدا ست ولهذا حق تعالى تشبيه قاتل يك نفس بقاتل جميع مردم
كرده ورحم الله تعالى عمر بن الخطاب رضي عنه ما كان أبصره بالمسالك الشرعية واعرفه بما فيه المصلحة
الدينية العائدة على العباد باعظم الفائدة فقد ثبت عنه انه قتل سبعة بواحد تعالى أعلى قتله وقال لو تمالى
عليه اهل صنعاء لقتلتهم جميعا بخاري در صحيح خود گفته قال لي ابن بشار حدثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر
ان غلاما قتل غيلة فقال عمر لو اشترك فيه اهل صنعاء لقتلتهم به واين قصه در موطا اطول ازين جا ست
ومنقول نشده كه احدى از صحابه درين باب خلاف عمر كرده باشد والعجب ممن يتمسك في دفع هذه المسئلة والجزم
بسقوط القصاص بمسئلة مقدورين قادرين وهي اهون على المتشرع من شراك نعله ووجه وجوب ديت
بر هر واحد از انها نزد طلب ورثه آنست كه گويا هر يكى مستقل ست در قتل آن قتيل ولهذا بر هر يكى قصاص ثابت شده
لكن اگر اين ديت عوض از دم مقتول ست حكمش همين ست واگر عوض از دم قاتل ست پس هر يكى از انها مستقل قتل ست
ونيست بر قاتل جماعت مگر قتل اگر اوليا طلب قصاص نمايند بحديث من قتل له قتيل فهو بخير النظرين اما ان يقتل واما
ان يفتدى واين در صحيحين وغير هما ست ودر حديث ديگر نزد احمد وابو داود وابن ماجه باين لفظ آمده فهو بالخيار بين احدى ثلاث
اما ان يقتص او ياخذ العقل او يعفو فان اراد رابعة فخذوا على يديه ودرين حديث دلالت ست بر آنكه اين خيار
اوليا مقتولين است اگر قصاص خواهند بر قاتل جز تسليم نفس بانها چاره ديگر نيست وغير از ان بروى واجب نباشد واگر
طالب ديات گردند تسليم ديت از مالش واجب آيد اگر مالدار ست ومؤيد اوست قول عز وجل كتب عليكم القصاص في
القتلى الى ان قال فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان وعفو قبول ديت ست وهر كه
در حد يا تعزير يا قصاص بمرد در وى چيزى واجب نيست ووجهش ظاهر وواضح ست چه حق تعالى آنرا مشروع ساخته
تشريع استيفاءش از براى بندگان خود فرموده وچون با وجود اقتصار بر قدر تشريع مفضي الى الموت گردد دران ضمانى

بر تقدیم نباشد زیراکه وی بشرع واجب مرده پس قتیل شرع ست نه قتیل مقیم حد و نزد آن وآنکه در صحیحین بغیر ما ... مدیث
علی علیه السلام آمده قال ما کنت لاقیم حدا علی احد فیموت واجد فی نفسی منه شیئا الا صاحب الخمر فانه لو مات
ودیته پس این بآن وجه گفته که رسول خدا آن را سنت نساخته واین اخبارست از وی رضی الله عنه بانچه در نفس اوست تو ربما
بگذشت که رسول خدا صلعم بر صفت متقدمه سنتش گردانیده ووجه تقدیم قصاص اطراف بر قتل آنست که حق نفس متعلق ست
باطراف خواه واحد بود یا جماعت ومقدم کردن اقتصاص نفس مبطل قصاص اطراف ست باوجود ثبوتش درانها چه اقتصاص تا
از سیت قصاص نگویند وبدان سقوط حق از وی نشود چنانکه دران قصاص وارش واجب نیست پس ازین حیثیت قصاص
از اطراف مقدم باشد بر قصاص از نفس زیراکه بتقدیم قصاص در اطراف قصاص واجب در نفس فوت نمی شود بخلاف
عکس وانتظار برء دران بیوجه ست بلکه مجرد خیال مختل وتعلیل معتل بیش نیست وحق آنست که قطع واجب القصاص از اطراف
بکنند پس استیفاء قصاص در نفس نمایند بدون انتظار وهرکه ایراد کند بروی از انحضرت صلعم در امر بمجنی علیه بانتظار برء
از قصاص گرفتن از وی پس واضع دلیل ست در غیر موضع زیراکه مراد بانتظار درینجا برء جنایت واقعه بروی بود تا تبیین
شود که دران سرایت حاصل شده یا نه تا قصاص بعد از تبیین منتهای امر باشد واین مجنی علیه مسلم ست نه در مقتص منه زیراکه
ورود حدیث دران نبوده پس مفروض آنست که صاحب قصاص طالب قصاص در وقت جائز الطلب ست واگر یکی بر دو
کس یا اکثر جنایت کرده وهر واحد را از وی اقتصاص بحق شرع واجب آمده ویکی سبقت کرده قصاص خود برگرفت تا آنکه قصاص
دیگران فوت شد درینصورت آنها را ارش جنایت واقعه برآنها از مال جانی میرسد زیراکه فاعل موجب دیت اوست یعنی مستوفی
قصاص واجب چیزی لازم نیست وشریک در قصاص جز حق خود مستحق نصیبی دیگر نیست پس اگر یکی از ورثه مقتول اقدام بر
قتل جانی بدون امر شرکا کرده حق خود وحق آنها را استهلاک ساخت وضمان بر وی باشد وفرق میان هر دو مسئله واضح وظاهر
ومعقول ست **فصل** ولی دم را میرسد که اگر خواهد بر وعفو از قتل کند بدلیل قوله تعالی فقد جعلنا لولیه سلطانا
چه مراد آنست که ولی را سلطانی بر قاتل در دم مقتول ثابت گردانیده ایم اگر خواهد بکشد واگر خواهد دیت بستاند واگر خواهد
عفو کند وگذشت ادله داله برآنکه ولی را خیارست درین هر سه امر وامر این تخییر راجع بسوی اوست ولکن اگر قاتل معترف
بسلم نفس خود از برای قصاص باشد ولی را استیفاء بغیر مرافعه بسوی حاکم وامام میرسد واگر مخاصم منکر قتل یا مدعی مدفعه
یا شبهه مسوغه ست ولی را استقلال بنفس خود باقتصاص نمیرسد زیراکه وی در تجاذب خصم ست ودر احکام سایر خصوم باشد
وقاطع خصومت جز حکم حاکم نیست واین در منع ولی از اقتصاص ست نزد منازعت وخصومت واما طلب دیت پس حق اوست
محتاج در افعه بسوی حاکم نیست مگر آنکه قاتل مدعی مدافعت باشد که این موجب سقوط قصاص ودیت ست وولی را نمیرسد که

بتسلیم دیت اجبار کنند مگر بعد از مرافعه بسوی حاکم و در عفو استقلال حاصل دارد بدون مرافعه و درین خود هیچ شک نیست زیرا که عفو احسان محض و تفضل خالص ست اگر این عفو شامل قصاص و دیت هر دو بود و اگر خاص بقصاص ست بدون دیت پس استقلالش بدان صحیح ست اگر قاتل در وجوبش بر خود منازع نیست چنانکه ولی را اختیار دیت ابتداءً جائز ست و نزد منازعت مرافعه ناگزیر باشد و مصالحه مقید برضا جانی ست اگر افتداء نفس خود باضعاف دیت کند میرسدش و نزد عدم رضا ولی را جز طلب دیت فقط هیچ نمیرسد زیرا که شارع او را مخیر نکرده ست مگر میان دیت شرعیه و قصاص و عفو و راهی بسوی طلب زیادت بر دیت نیست چنانکه کشتن قاتل بر وجه غیر مباح نمیرسد همچو آنکه مثلاً با نحو آن کرده بمیراند و قصاص بضرب عنق ست و برین بود عمل در ایام نبوت با عدم مجاوزت بسوی غیر آن و هرکه مستحق قتل میشد آنحضرت امر بگردن زدن او میفرمود و صحابه چون یکی را میدیدند که در خور کشتن ست میگفتند عنی یا رسول الله اضرب عنقه تا آنکه گفته اند که قتل بغیر ضرب عنق مثله ست و ازان در چند حدیث نهی آمده تا آنکه عمران بن حصین گفته ما خطبنا رسول الله صلی الله علیه وسلم خطبة الا امرنا بالصدقة ونهانا عن المثلة اخرجه احمد والطبراني واخرج النسائي باسناد رجاله ثقات عن انس کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یحث في خطبته علی الصدقة وینهی عن المثلة ومؤید اوست حدیث شداد بن اوس نزد مسلم واهل سنن ان النبي صلی الله علیه وسلم قال اذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة واحسان قتل جز بضرب عنق حاصل نمیشود و معهذا در حدیث جماعه از صحابه مرفوعاً باین لفظ آمده لا قود الا بالسیف و اگرچه در هر طریقی از طرق این حدیث مقال ست لیکن بعضش شاهد و مقوی بعض ست و آنکه آمده که آنحضرت سر یهودی را که قاتل جاریه بود میان دو سنگ رض کرد چنانکه در صحیحین وغیرهما ست پس غایتش آنست که مختص باشد بکسیکه قتل از وی برین نحو صفت واقع شود چه یهودی سر او را میان دو سنگ کوفته بود آنحضرت صلعم نیز با وی همچنان کرد و جواب از کی بترکی داد و استدلال بمثل قوله تعالی وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقوله تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم وقوله تعالی وجزاء سیئة سیئة مثلها و انچه در معنی از دیگر آیات وارد شده استدلال ست بعام با وجود خاص که صالح تخصیص ست و لو سلمنا پس دال باشد بر آنکه با قاتل همان کار می باید کرد که با مقتول کرده ست مگر آنکه در قتل مثله باشد که اقتصاص بمثل فعل او در انجا جائز نیست چه نهی از مثله اخص مطلق ازین آیات ست آری اگر اقتصاص بضرب عنق متعذر شود پس هر چه ممکن بلا تعذیب می باید کرد چه ضرورت اقتضایش کرده و استیفاء حق بحسب امکان ناگزیر ست و لزوم امهال در قصاص بنا بر وصیت واضح ست زیرا که تخلص قاتل از حقوق واجبه بر وی واجب ست و بسیار ست که حقوق غیر بر وی باشد پس مقتص را استیفاء حق خود بابطال حق غیر نمیرسد و امهال از برای حضور غائبی از جمله مستحقین قصاص باین جهت باشد که شاید وی عفو کند یا دیت خواهد

واهمال بنا بر بلوغ صغیر با بتوجهست که وی منجمله مستحقین قصاص ست پس انتظارش با یجاب شرع واجب باشد زیرا که پیش از بلوغ اختیارش صحت ندارد و بعد از بلوغ مختارست هرچه خواهد از قتل یا دیت یا عفو برگزیند و چنانکه انتظار حق صغیرست همچنان حق قاتل نیز هست چه جائزست که نزد بلوغش قصاص از وی ساقط گردد و آنکه در قصه ابن ملجم آمده پس بالای از مطارح اجتهاد و مسارح نظرست و ازان وادی نیست که اجتهاد را دران مجال نباشد تا آنکه در حکم رفع نتواند شد و وجه سقوطش بعفو بعض اگرچه از یکی از شرکا باشد ظاهرست زیرا که باین عفو بعض دم از مستحق غیر نماند پس سفک آن بغیر حق جائز نباشد ورنه ظلم خواهد بود و این مانع ظاهر و واضح ست محتاج استدلال نیست آری عفو قصاص مسقط دیت واجب نیست واگر گفته که عفو کردم و مطلقش ساخت و بگذاشت ظاهرش عفو فعل صادر از وی ست بعد ازان مطالبه دیت یا قصاص ازوی نمیرسد واگر یکی از مستحقین قصاص چنان ست که اورا اقتصاص بر قاتل واجب نیست چنانکه فرع او باشد و نحو آن از قصاص ساقط ست پس من عدای او را از شرکا استحقاق سفک دم نیست زیرا که آنها جز بعض دم مستحق دیگر نیند ورنه بر قاتل ظلم خواهد بود و احتراز باشد بآنچه شرع آنرا واجب و مسوغ نساخته و شک نیست که خطا در شرع موجب قصاص در نفس و در اطراف نیست و اهل لغت گویند یقال اخطأ اذا جاء بما یخالف الصواب وان کان عمداً ویقال الخطأ اذا لم یتعمد ولکن ما بار ها شناسایت کرده ایم که واجب حمل ست بر اعراف غالبه در مدلولات الفاظ از اهل آن چه متکلم در کلام خود سخن بعرف می گوید و تفسیر کلامش بغیر عرف جائز نیست مگر بقرینه مقتضیه آن و چون خطا در عرف منافی عمد نیست مسقط قصاص بقول مجنی علیه که خطا کردی نشود واگر منافی عمد ست ساقط گردد زیرا که مقتضای قصاص باعترافش کالعدم گشته واگر جانی گوید که عمداً کرده ام معتبر نبود چه مستحق دم از نفس خود تعبیر بمنافی اقرار جانی کرده پس قصاص بروی ثابت نباشد وکذا قول مجنی علیه که ما فعلت ست اعتراف ست ببراءت ساحت جانی از فعل پس ثبوت قصاص بروی با اعتراف صاحب حق نشود و دیت حکم از برای بینه ورثه بانچه مخالف این باشد زیرا که مورث آنها معترف ست بانچه دافع و منافی شهادت ست و نیست بر ممسک و صابر مقتول مگر ادب اگرچه هر یکی ازانها کاری بزرگ و اقتراف اثمی سترگ کرده ولکن چون ذا مباشر فعل قاتل بوده پس جانی در حقیقت همان ست و در عقوبت ممسک و صابر رجوع برای امام یا حاکم باشد از حبس زیرا که در حدیث ابن عمر مرفوعاً آمده اذا امسك الرجل الرجل وقتله الآخر يقتل الذي قتل ويحبس الذي يمسك اخرجه الدارقطني والبيهقي باسناد رجاله ثقات وصححه ابن القطان والامعري وحابس تا آنکه از جرع یا برد بمیرد پس قاتل عمداند عمداً وانا دیت اعتبار با ختلاف اسباب ذهاب حیات و مفارقت روح از جسد و این هر دو سبب ایند بلا مریه در خور تعریه و حبس چه نیست فرق در رفتن جان بسبب گرسنگی و سردی و میان رفتن آن بزدن تیغ و طعن رمح تا آنکه

بر واحد از ین هر دو مفضی الی الموت نشده چنانکه ضرب و طعن بعضی بسبب او ست و من یعقل الحقائق کما ینبغی
لا یخفی علیه مثل هذا و چون مسلم معصوم ست بعصمت اسلام پس اقدام بر سفک دم او بمجرد اکراه جائز نیست
بلکه هر که از وی خواهان این کار شود واجب ست که از ان ممتنع گردد اگرچه بر جان خود از قتل بترسد تا بادون آن چه رسد
زیرا که او را طلب حیات خود بموت غیر نمیرسد بلکه نفس خود را فدا نفس مسلم دیگر کند و اگر با وجود تمکن از کف اقدام کرد بر قتل
این اقدام از وی مخالف شرع واقع شد مستحق آنست که از وی قصاص ستانند و اگر بوجهی از وجوه متمکن از کف نیست
چنانکه مکره او تیغی بدست وی نهد و دستش گرفته گردن مردی بزند پس هیچ شک نیست در آنکه قصاص اینجا بر مکره او باشد
نه مکره علیه زیرا که وی همچو آله اش گردیده و بر مکره علیه نه قود ست و نه دیت و چون اسباب مختلف اند پس هر سببی که مفضی
الی الموت شود بغیر مشارکت آن مباشرت ست نه تسبب و بر فاعلش قصاص واجب باشد چنانکه در معری و حابس گذشته
و اگر آن سبب بنفسه بمرگ نمیرساند همچو ممسک و صابر تا آنکه دیگری بکشد پس بر فاعل آن قصاص واجب نیست همچنین عدم وجوبش
بر غیر مکلف و غیر قاصد مقتول ظاهر ست چه عدم قصد منافی وصف عمد و وصف عدوان ست و همچنین قتل بانچه بمثل آن
در عادت نمیکشند و بدان نص آمده چنانکه احمد و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجه و بخاری در تاریخ و دارقطنی از حدیث ابن عمرو
روایت کرده اند ان رسول الله صلی الله علیه و سلم قال الا ان قتیل الخطا شبه العمد قتیل السوط
و العصا فیه مائة من الابل منها اربعون فی بطونها اولادها و درین حدیث اختلاف ست و لکن ابن حبان
و ابن قطان تصحیحش کرده اند و مؤید اوست حدیث عمر مثل آن نزد ابو داود و مثلش نزد احمد و نسائی و ابو داود و ابن ماجه
و بخاری در تاریخ و دارقطنی نیز روایت کرده اند و این حدیثها افاده کرد که قتیل خطا شبه عمد کشتهٔ سوط و چوب دستی ست
چنانکه در هر واحد ازین احادیث بدان مرفوعا الی النبی صلعم تصریح آمده و ظاهرش آنست که اگرچه این قتل عمدا چرا نبود
چه مجرد بودن آلت برین صفت در قتل خطا بودنش کافی ست و واجب نیست دران مگر دیت مذکوره و منجمله خطای که
مانا بعمد ست مدلول حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست نزد احمد و ابو داؤد ان النبی صلی الله علیه و سلم
قال عقل شبه العمد مغلظ و لا یقتل صاحبه و ذلك ان ینزو الشیطان بین الناس فیکون دما فی غیر
ضغینة و لا حمل سلاح و در اسنادش محمد راشد مکحولی دمشقی ست و در وی غیر واحد تکلم کرده اند و هم غیر واحد توثیقش
نموده چه غالب در ثوران فتنه میان مردم عدم قصد قتل و شخص معین ست و لهذا آنحضرت صلعم فی غیر ضغینة و لا حمل
سلاح فرموده و اگر چنان آله ست که بمثل آن در عادت کشته میشود اگرچه محدد نبود پس قصاص دران واجب باشد
چنانکه در رض راس جاریه گذشته و چنانکه احمد و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجه از حدیث حمل بن مالک اخراج کرده اند

قال كنت بين امرأتين فضربت احداهما الاخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى النبي صلى الله عليه وسلم في جنينها بغرة وان تقتل بها و در مثل این صورت مذهب جمهور وجوب قصاص ست و هو الحق و ادلهٔ کتاب و سنت که مثبت قصاص اند شامل این صورت باشند، هر که گفته در قتل بغیر محدد مطلقا قصاص نیست بدستش دلیلی که بدان حجت قائم شود نبوده و درانچه از طریق کذابین و وضاعین آمده حجت نیست و آنحضرت صلعم بیان خطای که شبه عمد ست پرداخت و بیان شافی آن نموده پس بران اقتصار کنیم و ما عدایش را بسوی قصاص در عمد عدوان که تشریعش از برای عباد ست برگردانیم و هرچه سبب آن از طرف مجنی علیه ست آن هدر باشد چنانکه رسول خدا در صورتی حکم کرده چه در حدیث عمران بن حصین وغیرها آمده که ان رجلا عض ید رجل فنزع یده من فیه فوقعت ثنیتاه فاختصموا الی النبی صلعم فقال یعض احدکم ید اخیه کما یعض الفحل لا دیة لک وهم در صحیحین وغیرهما ست از حدیث یعلی بن امیه قال کان لی اجیر فقاتل انسانا فعض احدهما صاحبه فانتزع اصبعه فاندر ثنیته فسقطت فانطلق الی النبی صلعم فاهدر ثنیته وقال ایدع یده فی فیک تقضمها کما یقضم الفحل فصل مجرد حفر از او تعدی صالح سببیت ضمان ست چون وقوع واقع دران نه از تعمد باشد چنانکه شب هنگام رود یا ضعیف البصر باشد و دران بقیه کاین یکی از اسباب تضمین ما قلت ست و در صحیحین وغیرهما از آنحضرت صلعم بثبوت رسیده که ارشاد کرد البئر جبار و آنکه اثبات ضمان بر حافر کردیم فقط بنا بر تعدی اوست و اگر متعدی نیست البته ضمان لازمش نگردد بهمین حدیث و اولی در مثل این عمل بحدیث حنش بن معتمر از علی ست نزد احمد و بزار و بیهقی ان ناسا بالیمن حفروا زبیة للاسد فوقع الاسد فیها فازدحم الناس علیها فتردی فیها رجل فتعلق بواحد فجذبه وجذب الثاني ثالثا والثالث رابعا فرفع ذلك الى علي عليه السلام فقال للاول ربع الدية وللثاني الثلث وللثالث النصف وللرابع الجميع فرفع الى النبي صلعم فامضى قضاءه، ابن حجر در تلخیص گفته قال البزار لا نعلمه یروی الا عن علی ولا نعلم له الا هذا الطریق وحنش ضعیف انتهی گویم دران جرحی که موجب عدم اعتبار بحدیث باشد موجود نیست غایت مقال دران آنست که بخاری گفته انهم یتکلمون فیه ونحو آن نسائی هم گفته واین مقتضی جرحی که موجب ترک عمل بحدیث و تاثیر رای بران باشد نیست باآنکه ابو داود توثیقش کرده وابن حجر در تقریب وجه جرح بیان نموده و گفته صدوق له اوهام ویرسل انتهی واین قدح چیزی نیست چه وهمی که در احادیث اوست حفاظ تبیینش کرده اند وکذلک الارسال پس در نفس احادیثش علتی قادحه نیست و دارقطنی و بیهقی از علی بن رباح آورده که ان اعمی کان یقوده بصیر فوقعا فی بئر فوقع الاعمی علی البصیر فمات البصیر فقضی عمر بعقل البصیر علی الاعمی و دران انقطاع ست وشک نیست که انقاذ غریق از اهم واجبات ست

بر هر قادر علی الانقاذ و چون او را برای انقاذ گرفت و بر نفس خود از فرو رفتن بآب ترسید درینحالت بروی شرعاً و عقلاً وجوب نیست بلکه خود را خلاص کند و او را بگذارد خواه مشرف بر نجات باشد یا تباه شود بلکه ظاهر قوله تعالی ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة وجوب تخلیص نفس خودش بروی ست و هر چند ورود آیه بر سبب خاص ست چنانکه در سنن ابو داود وغیرها آمده اما اعتبار بعموم لفظ ست نه بخصوص سبب چنانکه در اصول متقرر شده و هو الحق و حکم بضمان بر مرسل غریق بخشیت تلف خود غیر مطابق بشرع شریف ست و جز بمجرد رای غیر موزون بمیزان شرع که اذهان امثال آنرا قبول دارند راجع نمیشود و گذشت که میان خطا مباشرة و میان خطا تسبباً فرق ست و هر یک اصور تهاست پس وجه ضمان در جنایتی که موضوع بتعدی در ملک غیر باشد ظاهرست و در حق عام ازانجهت ست که نهادنش جز باذن اصحاب روا نیست اگر منحصرین اند یا باذن امام اگر غیر محصور اند و ظاهر لزوم ضمان ست درانچه از جنایات ناشی از اثر فعل او باشد بدون فرق میان انتقال و عدم آن مگر دمیکه بمحل ماخوذ منه برگردد همچو عقرب و عقور و بعد ازان جنایت کند که درین حین آن جنایت نه از اثر فعل ناقل ست که بران ضمان آید و همچنین میزاب از جنایت خطاست تسبباً چه دمیکه بر مارهٔ طریق افتد بنا بر عدم احکام وضع باشد و ضمان جنایت لازم آید نزد سقوط آری اگر وقوع جنایت در حالت ثبوتش در محل خویش ست و در وضع آن تعدی حاصل نشده درینصورت ضمان نخواهد بود بلا فرق میان ظاهر و میان ملصق ببنا، و جنایت صبی و مجنون مضمون ست از اموال آنها زیرا که اینها احکام وضع ست نه از احکام تکلیف و منجمله اسباب جنایت ست دابهٔ مطرد در حق عام یا در ملک غیر زیرا که باین طرد در مکانی که او را تصرف دران مستقل بنفسه روا نیست متعدی گردیده پس ضمان لازم باشد و اگرچه تسویه میان طرد و تفریط در حفظ خوب ست ولکن تقییدش ببودن آن در شب می باید زیرا که در حدیث حرام بن محیصه آمده ان ناقة البراء بن عازب دخلت حائطا فافسدت فیه فقضی نبي الله صلی الله علیه وسلم ان علی اهل الحوائط حفظها بالنهار وان ما افسدت المواشي باللیل ضامن علی اهلها اخرجه احمد وابوداود والنسائي وابن ماجة ومالك فی الموطا والشافعي والدارقطني وابن حبان وصححه الحاکم والبیهقي وابن حجر بذکر اختلاف واقع درینحدیث پرداخته و آن غیر قادح در احتجاج ست چه غایتش آنست که از چند طریق مروی شده و این مؤید قوت اوست پس بر اهل مواشی درانچه در روز فاسد ساخته ضمان نیست و مؤید اوست حدیث ابی هریره در صحیحین وغیرهما انه صلی الله علیه وسلم قال العجماء جرحها جبار و ملحق ست بجرح سائر انچه فاسدش ساخته بنا بر عدم فارق و مراد بجبار درینحدیث هدرست کما فسره بذلك اهل اللغة و خاص ست ازان انچه در حدیث متقدم گذشته ما افسدت المواشي باللیل فهو ضامن علی اهلها پس انچه در روز فاسدش کرده باقی باشد تحت

عموم و نیز خاص ست از ان انچه احمد و دارقطنی و بیهقی از نعمان بن بشیر روایت کرده اند قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من وقف دابة في سبيل من سبل المسلمين او في سوق من اسواقهم فاوطأت بيد او رجل فهو ضامن ولکن بیهقی تضعیفش کرده پس در وجه تضعیف یدنی ست **فصل**

سبب ایجاب کفاره درین باب جز آن تکفیر گناه کسی ست که کفاره بروی واجب گشته بنا بر فعل مقتضی اثم و چون چنین شد در قتل بمعنی باشد پس قاتل خطا را که دران عمد و عدوان نیست چه قسم لازم می تواند شد چه از اصل مغفورست کما فی قوله تعالی ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا و در حدیث صحیح حکایة عن الله تعالی قد فعلت آمده و رفع خطا و نسیان ازین امت بسنت ثابت شده و اگر وجوبش مفید کدام حکمت مخفی بر عبادست فسمعا و طاعة لما اوجبه الله تعالى على عباده وهو ظاهر قوله عز وجل وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله ولکن درینجا اقتصار بر مورد نص خوب ست و آن چنان باشد که قاتل بخطا مومن ست و مقتول هم مومن بود و نزد انتفاء وصف ایمان از احدهما کفاره نباشد و این مخصص ادله مقتضیه عدم مواخذه در خطا بود و کذلك قوله تعالى فان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة وقوله سبحانه فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن الآية پس اینجا که مقتول از قومی باشد که میان ما و آنها میثاق ست یا از قومی باشد که اعدا ما اند و مقتول مومن ست و قصاص بوجهی از وجوه ساقط گشته ست و جزدیت واجب نیست کفاره واجب گردد پس موجب کفاره بر هر قاتل خطا چیست پس اگر گویند که حدیث واثلة بن اسقع ست نزد احمد و ابی داود و نسائی و ابن حبان و حاکم قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا قد استوجب فقال اعتقوا عنه رقبة يعتق الله بكل عضو منها عضوا من النار گوئیم این حدیث دال ست بر آنکه هر که مستوجب عذاب شد بفعل معصیت هرچه باشد از قتل یا جز آن تکفیر مشروط باشد از برای وی و معلوم ست که بر قاتل خطا اثم نیست البته پس اینکس مستوجب عذاب نبود و این موکد سوال مذکور ست و آنکه درین حدیث زیادت قد استوجب النار بالقتل مروی شده پس نزد احدی از اهل حدیث که تخریجش کرده اند بثبوت نرسیده و بر فرض ثبوتش خاص باشد بکسیکه مستوجب نار ست بقتل وهو القاتل عمدا عدوانا اذا اسقط عنه القصاص بعفو او نحوه و مؤید اوست حدیث خزیمه بن ثابت نزد ابونعیم در معرفه بلفظ انه صلى الله عليه وسلم قال القتل كفارة ابن حجر گوید دران ابن لهیعه ست لکن از حدیث ابن وهب از وی آمده پس حسن باشد و گفته

ورواه الطبراني في الكبير عن الحسن بن علي موقوفا عليه والاصل فيه حديث عبادة بن الصامت
في صحيح مسلم من اتى منكم حدا فاقيم عليه فهو كفارة الحديث وهو في البخاري بلفظ كفارة له
انتهى واز ينجا شناخته شد كه قاتل چون براه قصاص کشته شود بروی کفاره واجب نیست ودرین دلیلست بر آنکه چون
مقتول بقصاص نشود بروی کفاره باشد پس حاصل مدلول ادله آنست که کفاره در قتل خطائی مومن بمومن واجبست
نه در آنکه هردو یا یکی غیر مومن بود وهمچنین واجبست در قتل کسی که از قومی باشد که میان ما و آنها پیمان یا دشمنی ست و
مقتول مومن ست وقصاص از قاتل بوجهی از وجوه ساقط گشته ست وواجبست بر قاتل عمد اگر قصاص از وی بوجهی
بر افتاده وبر ایجاب کفاره بر هر قاتل خطا دلیلی نیست چه شناسایت کرده اید بآنکه بر وی اثمی نیست خواه بسبب کشته
یا بمباشرت قتل کرده ودر کتاب عزیز تصریح ست بایمان رقبه وهر که رقبه نیا بد روزه ندر وسلامت رقبه از عیوب دلیل است
افاده آن از کتاب وسنت نمی شود وهر که عبد را کشته وی مالی را از مال مالک عبد تلف ساخته واتفاق ست بر آنکه
هر که مال غیر تلف کند ضامن قیمتش باشد قلیل بود یا کثیر پس متلف عبد چه قسم ضامن قیمت این مال جز بقدر دیت حر
نمی تواند شد ووجهش چیست چه این نه مطابق روایت ست ونه موافق درایت نه عقلا ونه شرعا ومعهذا مروی از
صحابه بمقتضی ضمان قیمت ست بالغة ما بلغت کما اخرجه البیهقی عن عمر وعلي انهما قالا في الحر يقتل
العبد ثمنه بالغا ما بلغ وشافعی باسناد صحیح تا زهری از عمر آورده انه قال جراح العبد من ثمنه
كجراح الحر من ديته زهری گفته وکان رجال سواه يقولون يقوم سلعة وعبد مغصوب چون بر غاصب
جنایت کند غاصب را از وی اقتصاص جائز نبود زیرا که وی ضامن جنایت واقعه از وی بر غیر ست پس جنایت
واقعه از عبد بر غاصب هدر باشد وجنایت واقعه از عبد مغصوب بر غیر اگر موجب قصاص ست و مجنی علیه
خواهان قصاص ست او را اختیار قصاص میرسد وبر غاصب ضمان منقوص از عبد ست اگر قصاص در ما عدای
نفس ست یا ضمان قیمت بالغة ما بلغت اگر قصاص بر نفس ست ومستاجر ومستعیر که در حفظ عبد مستاجر ومستعار
تفریط کرده اند وباین سبب از عبد جنایتی رو داده مجرد این سبب که تفریط حفظ ست مقتضی ضمان بر هر دو ست
ودر عین دابه ونحو آن نقص قیمت ست واین غایت ممکن ست ونیست راهی بسوی غیر آن **فصل**
احادیث صحیحه ثابته در صحیحین وغیرهما از طریق جماعهٔ از صحابه دلالت دارند بر مشروعیت قتل پنج حیوان
که مار وکژدم وموش وزاغ وغلیواز ست واقل احوال امر بقتل آنست که مندوب باشد وقتل عقور
از باب دفع صائل ست وآن جائز ست اگرچه آدمی باشد تا بغیر او چه رسد در صحیح بخاری وغیره آمده والکلب العقور

وملحق ست بعقور هر صائل بر آدمی یا بر حیوانات و بر اموال که بنی آدم مالک آن هستند همچو اسد و ذیب و نمر که
کشتن اینهمه ها از باب دفع صائل ست و بقتل وزغ و عناکب بالخصوص امر واقع شده حاصل آنکه هرچه صائل
بر حیوان یا ضائر با بدان و اموال و مساکن باشد قتل و دفع آن جائز ست کائنا ما کان و خارج نمیشود از ان مگر آنچه
شارع از قتلش نهی کرده بالخصوص ولکن اگر ضررش متعاظم گردد قتلش از باب دفع صائل باشد **فصل**
متقرر ست که جنایت از حیوان که مملوک انسان ست دمیکه مضمون بر مالک باشد ضمانش بر مالک او ست بالغا ما بلغ
و عبد منجمله مملوکات او ست پس مناسب ضمان جنایت ملک آنست که جنایت عبد همچو جنایت سائر حیوانات مملوکه
باشد مگر آنکه دلیلی موجب مخالفت بیاید و لهذا عمل بران بوده و مخالف آن از مرفوع نیامده و هرچه از صحابه مروی ست
مختلف ست و نیست حجت دران و مؤید ضمان سید بجنایت عبد ست بالغة ما بلغت اخذ ارش جنایتش از جانی علیه
بالغا ما بلغ پس بروی باشد مثل آنچه از برای او ست ولکن هرگاه که عبد عاقل مکلف بود وجوب قصاص بروی باشد
در جنایتی که قصاص فی النفس و ما دون آن ثابت ست دران چون مجنی علیه یا وارث اختیار ارش کند فهکذا ینبغي
ان یقال رجوعا الی القواعد الشرعیة المأخوذة من کلیات الادلة ولا مخصص لها حتی یصار الیه
و یجب العمل به مگر ام ولد و مدبر موسر بنابر وجود سبب عتق این هردو پس با ایشان سلوک مسلک ممالیک نتوان کرد
و نیست وجه از برای ایجاب ارش بر سید آنها بلکه چون حال منتهی بسوی عتق گردد مطالب شوند بارش جنایت چنانکه
از احرار مطالبه می رود و گذشت که راجح اعتبار انتها ست در عبد و کافر فلیکن الکلام هنا هکذا اولا سیما سببی که
بدان از رق بسوی حریت می برآیند دست بهم داده و اگر ارش خواه بنا بر طول مهلت متضرر گردد آن استعار آنها
بقدر ارش جنایت میرسد و مطالبه کدام شیء از سید آنها نمی رسید و هذا یغنیك عما ذكره المفرعون و عدم
اقتصاص از مکاتب مگر آنکه حر باشد و مثل آن فصاعدا درست ست اما حر پس ظاهر ست و اما مکاتب که مماثل او ست
و آنکه زیاده بر قدر تسلیم جانی از کتابت ادا کرده پس بنا بر عدم مزیت جانی بر مجنی علیه و تا ارش از کسب او صحیح ست
و نیست فرق درین امر میان هر سه از ام ولد و مدبر و مکاتب و هر که فرق کند وی بلا روایت و درایت کرده و
قصاص عبد بعبد بحکم خدا ست در کتاب عزیز و اطراف را که دران قصاص واجب ست حکم نفس ست یا بشمول آیه
یا بقوله سبحانه والجروح قصاص یا بقیاس بر نفس مگر والد بولد بنا بر شمول دلیل قاضی بعدم قتل والد بولد و سنت صحیحه
مقتضی عدم ضمان جنایت مطلق بهیمه بر ملک غیر در روز روشن ست بلا فرق میان مالک و متولی حفظ و تخصیص کلب
بعدم ضمان جنایتش در شب محتاج بسوی دلیل مقتضی ست و بر مالک عقور از حیوانات حفظش واجب ست در هر وقت

تا جنایت بر غیر نکند و اگر حفظ نکند بکشد و اگر نکشت خود را برای ضمان پیش کرد زیرا که مضطر در حفظ یا در دفع صائل بقتل ست ولکن اگر حفظ آن در ملک خود کرده و داخلی بغیر اذن بران در آمد پس این داخل متعدی ست که بی اذن بر عقور داخل شده پس جنایت عقور بروی هدر باشد و بر مالک ضمانش لازم نگردد زیرا که وی حفظش از صولت بر مردم کرده و این داخل خود تعریض نفس بجنایت نمود گناه دیگری چیست و ثابت نشود عقور بودن بعقر یا بحمله پس گذاشتن آن بعد از وقوع اینمعنی تفریط ست از مالک در حفظ وی نیست و جه از برای اعتبار دو بار بلکه مرة واحده منذر باخوات او و موجب قوت ظن بعود او بسوئی مثل آن جنایت ست و مقام مقام وجوب قطع ذریعهٔ معلومه یا مظنونه تحصیل بهاست چه وی معصوم ست بعصمت شرع پس یا نگاه دارد یش بعد از یکبار کند یا بکشتنش نفس خود را از تبعات راحت دهد و غیر را از اذای او عافیت بخشد

باب در بیان دیت

دیت از ابل صد مهار ست و مذاهب در تنویع مائة از ابل مختلف آمده بعض تمسک بمرفوع کرده اند و بعض بانچه از بعض صحابه مروی ست و مخفی نیست که قیام حجت نشود مگر بانچه از رسول خدا صلعم بصحت رسیده وقتی که در کتاب خدا حکمش یافته نشود و مروی از جناب نبوت درین باب مختلف ست صد شتر بغیر تنویع در حدیث جابر از طریق عطا بن ابی رباح نزد ابو داود آمده و لفظه ان رسول الله صلعم فرض فی الدیة علی اهل الابل مائة من الابل وقد رواه ابو داؤد مسندا عن عطاء عن جابر و رواه عن عطاء مرسلا بدون ذکر جابر و اینحدیث دلیل ست بر آنکه دیت صد شتر ست بلا تنویع از هر نوع که باشد بمقدار معین و در تنویع حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه و نسائی باین لفظ آمده ان النبي صلی الله علیه وسلم قضی من قتل خطأ فدیته مائة من الابل ثلاثون بنت مخاض و ثلاثون بنت لبون و ثلاثون حقة و عشرة بنو لبون و احمد و اهل سنن و بزار و بیهقی و دار قطنی از ابن مسعود روایت کرده اند که آنحضرت صلعم فرمود فی دیة الخطأ عشرون حقة و عشرون جذعة و عشرون بنت مخاض و عشرون بنت لبون و عشرون ابن مخاض و در لفظی از بزار و دار قطنی و بیهقی بجای عشرون ابن مخاض لفظ عشرون ابن لبون آمده و در سندش حجاج بن ارطاة ست ابو حاتم گفته الحجاج یدلس عن الضعفاء فاذا قال حدثنا فلان فلا یرتاب به انتهی و درینجا تصریح کرده ست بتحدیث چنانکه در سنن ابن ماجه ست فانه قال حدثنا زید بن جبیر و درین هر دو حدیث تصریح ست بآنکه این تنویع در دیت خطاست پس مقید باشد باین هر دو انچه مطلق آمده ست و تنویع بر تخییر بود یا بر حدیث اول یا بر حدیث ثابت بالکتاب والسنة و آنکه تغلیظ دیت خطا شبه عمد در حدیث عقبه بن اوس عن رجل من اصحاب النبي صلی الله علیه وسلم وارد شده منافی این هر دو حدیث نیست زیرا که لفظ حدیث عقبه اینست ان النبي صلی الله علیه وسلم خطب یوم فتح مکة فقال

الا وان لقتيل خطا العمد بالسوط والعصا والحجر دية مغلظة مائة من الابل منها اربعون من ثنية
الى بازل عامها كلهن خلفة والخلفة الحامل وبلفظ اربعون في بطونها اولادها بم آمده واين جمع ست
ميان احاديث ودفع عمل ببعض واهمال بعض بدون موجب ومرجح واما ديت قتل عمد چون وارث اقتصاص نگزيند
پس ترمذى وابن ماجه از حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده روايت كرده اند من قتل متعمدا سلم الى اولياء
المقتول فان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا العقل ثلاثين حقة وثلاثين جذعة واربعين خلفة
في بطونها اولادها ومصير در توزيع ديت عمد بسوى اين حديث واجب ست چنانكه در توزيع ديت خطا بسوى حديثين
سابقين واجب بود چنانكه واجب ست مصير بسوى حديث متقدم در تعيين ديت خطا شبه عمد واما بقر وگوسفند
پس در بقر دو صد بقر ست ودر شاة دو هزار گوسفند ودال ست بران روايت ابو داود از عطا بن ابى رباح ان جابرا
قال فرض النبي صلى الله عليه وسلم فى الدية على اهل الابل مائة من الابل وعلى اهل البقر مائتي بقرة
وعلى اهل الشاة الفى شاة وعلى اهل الحلل مائتي حلة ودرين حديث دو علت ست يكى آنكه در اسنادش محمد بن
اسحق ست ووى عنعنه كرده وعنعنهٔ او ضعيف ست ديگر آنكه ابو داود گاهى روايتش از عطا از جابر مسندا كرده وگاهى
از عطا مرسلا آورده ولكن حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده كه نزد احمد وابو داود ونسائى وابن ماجه ست شاهد اوست
قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من كان عقله فى البقر على اهل البقر مائتي بقرة ومن كان
عقله فى الشاة الفي شاة ودر اسنادش محمد بن راشد دمشقى مكحولى ست ولكن جماعتى توثيقش كرده كما تقدم وديت از
ذهب هزار مثقال ست دلالت ميكند بران روايت مالك در موطا وشافعى وعبد الرزاق وابو داود ونسائى وابن خزيمه
وابن حبان وابن الجارود وحاكم وبيهقى وجماعتى از ائمه تصحيحش كرده اند منهم احمد والحاكم وابن حبان والبيهقى من حديث ابى بكر
بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه مرفوعا وفيه ان الرجل يقتل بالمرأة وعلى اهل الذهب الف دينار وكلام برين حديث
پيشتر گذشت واز فضه دوازده هزار درهم ست چنانكه ابو داود از عكرمه از ابن عباس روايت كرده ان رجلا
من بني عدي قتل فجعل النبي صلى الله عليه وسلم ديته اثنى عشر الفا ابو داود گويد ورواه ابن عيينة عن عمرو
عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر ابن عباس وترمذى روايتش مرفوعا ومرسلا بهر دو طريق
كرده وارسله النسائى ورواه ابن ماجة مرفوعا ترمذى گفته ولا نعلم احدا يذكر في هذا الحديث عن ابن عباس
غير محمد بن مسلم انتهى واين همان محمد بن مسلم طائفى ست كه بخارى از وى در متابعات اخراج كرده ومسلم بوى استشهاد
نموده ويحيى بن معين توثيقش فرموده وقد اخرجه النسائي عن محمد بن ميمون عن ابن عيينة وقال فيه

سمعناه مرة يقول عن ابن عباس واخرجه الدارقطني في سننه عن محمد بن صاعد وقال فيه عن ابن
عباس ومتقرر شده که رفع زیادت ست و درینجا علتی قادحه از برای این زیادت که بدان قدح در احتجاج در مقدار
دیت میتوان کرد موجود نیست وآنکه در بعض الفاظ حدیث نزد احمد ونسائی وابن ماجه آمده انها کانت قیمة الدیة علی
عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم ثمان مائة دینار وثمانیة آلاف درهم وان عمر قال قد غلت الابل
ففرضها علی اهل الذهب الف دینار وعلی اهل الورق اثنی عشر الفا پس این الفاظ منافی حدیث متقدم نیست
زیراکه عالم حجت ست بر غیر عالم وگذشت که فرض کننده الف دینار از ذهب ودوازده هزار درهم از فضه جناب رسالت
صلعم وحق آن ست که جانی مخیر ست میان این انواع زیراکه آنحضرت صلعم هر نوع را ازین انواع فرض گردانیده وبیان نفرموده
که این اصل ست وآن بدل ووجه کثرت ذکر ابل آنست که غالب اموال عرب همین شتر بود پس جانی را اختیارست که هر نوعی
که ازین انواع منصوص علیها خواهد بسپرد وبر مجنی علیه یا وارث وقبول کردنش واجب ست زیراکه شارع نوعی را ازین
انواع واجب ساخته وبایجاب نوع معین ازان نپرداخته ودر لزوم آن در نفس مسلم خود خلافی میان اهل علم نیست وادله
کثیرهٔ متقدمه بران دلالت دارند واما زن پس اجماع ست از همگنان الامن لا یعتد به که آن نصف دیت مرد ست و
اختلاف اگر هست در ارش جنایت بر وی ست مذهب جمهور آنست که ارش جنایت بر زن همچو ارش جنایت بر مرد ست
تا قدر ثلث دیت مرد باز استحقاق نصف ارش رجل دارد بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم عقل المرأة مثل عقل الرجل حتی یبلغ الثلث من دیته اخرجه النسائي والدارقطني
وابن خزيمة وصححه ومؤید اوست روایت موطا وبیهقی از سعید بن مسیب انه سئل کم في اصبع المرأة قال عشر
من الابل فقيل كم في اصبعين قال عشرون من الابل فقيل له كم في ثلاث اصابع قال ثلاثون من الابل
فقيل له كم في اربع اصابع قال عشرون من الابل فقال له السائل حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها
نقص عقلها فقال له سعيد اعراقي انت قال بل عالم متثبت او جاهل متعلم قال هي السنة يا ابن اخي و
تحقیق کلام برین مسئله در شرح منتقی ست ومراد نیست درینجا مگر استدلال بر آنکه دیت زن نصف دیت مرد ست
واما ذمی پس مذاهب علما در قدر دیتش مختلف ست وحق آنست که بمقدار نصف از دیت مسلم ست بدون فرق میان
ذمی وذمی چه در حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده آمده ان النبي صلی الله علیه وسلم قال عقل الکافر نصف
دية المسلم اخرجه احمد والنسائي والترمذي وحسنه وابن ماجة وابن الجارود وصححه ودر لفظی ازین حدیث
از حدیث عمرو بن عاص نزد ابی داود باین لفظ آمده کانت قیمة الدیة علی عهد رسول الله صلعم ثمانمائة دینار

وثمانمائة آلاف درهم ودية اهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلم ومخالف اينحديث ثابت نشده
وانچه از بعض صحابه مروی ست قائم بحجت نیست ومرفوع بصحت نرسیده وانچه مطلق آمده کقوله سبحانه وان كان
من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله مقید ست بسنت وقد اوضح شيخنا الشوكاني الكلام
في هذا في شرحه للمنتقى فليرجع اليه ومجوسی ومعاهد داخل اند زیر ذمی چه مجوس ذمی ست ومعاهد ذمی ست
ویهودی ونصرانی ذمیان اند وحديث عقل الكافر نصف دية المسلم شامل همگنان ست زیراکه زیر لفظ کافر
هر کافر داخل ست مگر کافریکه مباح الدم باشد وآن حربی ست که او را نه دیت ست ونه عهد وحواس خمس ظاهر سمع ست
وبصر وشم وذوق ولمس ودلیلی برآنکه در هر یکی ازین حواس دیت ست قائم بحجت نیست ولکن ابن حجر در تلخیص گفته
انه وجد من حديث معاذ في السمع الدية قال وهو موجود في حديث عمرو بن حزم وقد رواه البيهقي من
طريق قتادة عن ابن المسيب عن علي انتهى شوكانی فرماید ولا ندري كيف حديث معاذ هذا وقد روي عن
البيهقي انه قال اسناده لا يثبت مثله واما حديث عمرو بن حزم الذي اشار اليه فقد ساقه هو ايضا
في بلوغ المرام وليس فيه ذكر السمع وهكذا ساقه صاحب المنتقى ولم يذكر السمع انتهى واحمد وابن ابي شيبه از خالد
از عوف روایت کرده اند سمعت شيخا في زمن الحاكم وهو ابن المهلب عم ابي قلابة قال رمى رجل رجلا
بحجر في راسه في زمن عمر فذهب سمعه وبصره وعقله ونكاحه فقضى فيه باربع ديات وهو حي واين
غایت ما جاء في الباب ست وحسبیش در غور قیام بحجت نیست فينبغي الرجوع في ذلك الى اجتهاد الامام الحاكم
العارفين بالمسالك الشرعية وفي قضاء عمر لهما اسوة ان لم نجد ما هو انهض من ذلك ودر عقل وقول انقطاع
ولد وغائط وسلس البول انچه بدان حجت استد نیامده وقضاء صحابی مثبت شرع عام نبود واموال عباد معصوم بعصمت
اسلامیه ست اخراج هیچ شی از املاک شان جز برهانی از خدا حلال نیست ودر ضعیفی که مرفوعش گویند حجت نباشد
چه مجرد ذکر رفع در خور قیام حجت نبود تا آنکه ثابت گردد وچون ثابت گردد ضمها وطاعة ودر قول وسلس البول خود دلیلی
نیامده ودر عقل وغیره جز اثر سابق از عمر نیست وبالجمله مراد ذهاب این قوی ست بدون ذهاب آلاتی که مکان این قوی
باشد ودر ذهاب ذکر از اصل ودیگر آلات حديث عمرو بن حزم ست ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى
اهل اليمن كتابا وكان في كتابه ان من اعتبط مومنا قتلا عن بينة فانه قود الا ان يرضى اولياء المقتول
وان في النفس الدية مائة من الابل وان في الانف اذا اوعب جدعه الدية وفي اللسان الدية وفي الشفتين
الدية وفي البيضتين الدية وفي الذكر الدية وفي الصلب الدية وفي العينين الدية وفي الرجل الواحدة نصف الدية

وفی المامومة ثلث الدية وفی الجائفة ثلث الدية وفی المنقلة خمس عشر من الابل وفی کل اصبع من اصابع
الید والرجل عشر من الابل وفی السن خمس من الابل وفی الموضحة خمس من الابل وان الرجل یقتل بالمرأة
وعلی اهل الذهب الف دینار اخرجه النسائي وابن خزیمة وابن حبان وابن الجارود والحاکم والبیهقي
واخرجه ایضاً ابو داؤد فی المراسیل وصححه جماعة من ائمة الحدیث منهم احمد والحاکم وابن حبان
والبیهقي وهذا الحدیث قد تلقته الائمة بالقبول ودران مذکورست که در ذکر دیت ست و ذکر نام تمام نزره ست
پس تناول البعض نبود مگر مجازا ولهذا قید اصل زیاده کرده اند وهمچنین مراد بانف تمام بینی از بیخ ست چه مراد بایعاب
جدع آن قطع جمیع اوست واین منافی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده نیست قال قضی النبي صلی الله علیه وسلم
اذا جدعت ثندوة الانف بنصف العقل خمسون من الابل وعدلها من الذهب والورق اخرجه البیهقي
چه مراد به ثندوه دریجا روثه انف یعنی طرف ومقدم اوست کما قاله صاحب النهایة ونیز حدیث ابن جریج از ابن طاوس
عن ابیه منافیش نباشد وهو انه قال عندي کتاب رسول الله صلی الله علیه وسلم وفیه فی الانف اذا قطع مارنه
مائة من الابل اخرجه عبد الرزاق في مصنفه وذکره الشافعي تعلیقا واخرجه البیهقي من طریق عکرمة
بن خالد عن رجل من آل عمر زیراکه اطلاق مارن بر انف آید چنانکه بر طرف انف هم بود ومراد جمیع انف ست در قاموس گفته
المارن الانف او طرفه او ما لان منه ودر حدیث عمرو بن شعیب ست نزد احمد وابی داود ونسائی وابن ماجه بلفظ ان
رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی فی الانف اذا جدع کله بالعقل کاملا واذا جدعت ارنبته بنصف
العقل وهکذا یحمل ما اخرجه البیهقي عن کتاب عمرو بن حزم بلفظ وفی الانف اذا استوصل المارن الدیة
الکاملة وهمچنین ظاهر در لسان قطع جمیع اوست زیراکه حقیقت ست دران وتناول بعض جز مجازا نبود وواجب
حمل ست بر حقیقت وچون بقدری مقطوع شود که کلام بدان باطل گردد قائم مقام قطع جمیع لسان باشد بنابر ذهاب
انتفاع بذهاب کلام ودر زوج از بدن همچو شفتین وبیضتین وعینین دیت ست ومذهب جمهور ایجاب اوست در هر دو
لب وهر دو خایه وگفته اند که این مجمع علیه ست ودر روایتی از حدیث متقدم وفی الانثیین الدیة آمده ومراد بدان همان
بیضتین اند چنانکه اهل لغت بدان تصریح کرده اند نه جلدی که محیط هر دو خایهاست ونیست خلاف در آنکه واجب در
هر دو چشم ودر هر دو پای دیت کامله ست چنانکه حدیث متقدم عمرو بران دلالت دارد ودر یک پای نیمه دیت ست وهمچنین در
در هر دو دست چنانکه مالک در موطا از حدیثش باین لفظ آورده فی الید خمسون وفی الرجل خمسون واحمد و
ابوداود ونسائی از حدیث عمرو بن شعیب روایت کرده اند وفی الید اذا قطعت نصف العقل وفی الرجل

نصف العقل وفی العین نصف العقل وگذشت که در اسنادش محمد بن راشد دمشقی مکحولیست ولکن جماعتی او را ثقه گفته‌اند و از آنچه معدود ست در بدن در شیج هر دو گوش ست و دارقطنی و بیهقی در کتاب عمرو بن حزم آنچه مفید دیت درین هر دو ست آورده‌اند و در سنت مطهره آنچه دال باشد بر لزوم دیت در شل حاجبین و شدیین نیامده پس آنچه نص وارد نگشته دیت لازم نبود مگر هرچه حاکم عالم با دله عارف بکیفیت استدلال ترجیح دهد و همچنین است دیت در جفن عین و نه در جفنین بگزارش که حاکم تقدیرش فرماید و اما آنکه در هر سن نصف عشر دیت باشد پس دلیلش همان حدیث متقدم عمرو بن حزم متلقی بالقبول است بلفظ وفی السن خمس من الابل و همچنین در حدیث متقدم عمرو بن شعیب واقع شده بلفظ وفی کل سن خمس من الابل و این در مسند احمد و سنن ابی داود و نسائی و ابن ماجه ست رجال اسنادش تا عمرو بن شعیب ثقات اند و پنج شتر نصف عشر دیت ست و ظاهر هر دو حدیث عدم فرق ست میان ثنایا و انیاب و ضرس زیرا که بر هر یکی از ینها سن بودن صادق ست و باین رفته‌اند جمهور و اجتهاد بعض صحابه معارض نافی هذین الحدیثین نشود چه حجت بدان غیر قائم ست اگر منفرداً آید تا بحالت معارضه با مرفوع الی النبی صلی الله علیه وسلم چه رسد و ابوداود و ابن ماجه و بزار و ابن حبان باسنادیکه رجالش رجال صحیح اند روایت میکنند که ان النبی صلی الله علیه وسلم قال الاسنان سواء الثنیة والضرس سواء پس بعد ازین وجهی از برای مفاضله میان اسنان باقی نمی ماند و در هر اصبع عشر دیت باشد چنانکه حدیث متقدم ابن حزم بران دلالت دارد بلفظ وفی کل اصبع من اصابع الید والرجل عشر من الابل و ده شتر عشر دیت ست و در لفظی از حدیث ابن عباس آمده دیة اصابع الیدین والرجلین عشر من الابل لکل اصبع اخرجه الترمذی وصححه و ابوداود و ابن ماجه و ابن حبان از ابی موسی روایت نموده‌اند ان النبی صلی الله علیه وسلم قضی فی الاصابع بعشر عشر من الابل و نزد احمد و ابوداود و نسائی و ابن ماجه ست از حدیث عمرو بن شعیب بلفظ الاصابع سواء الاسنان سواء و احمد و بخاری و اهل سنن از حدیث ابن عباس مرفوعا آورده هذه وهذه سواء یعنی الخنصر والابهام و بعض این احادیث دافع اجتهاد مفاصل میان اصابع ست تا بهمه اینها چه رسد و جمهور اهل علم بجانب مدلول این ادله رفته‌اند و در مفاصل اصابع ثلث عشر دیت باشد مگر ابهام که در مفصلش نصف اوست و ذلک احسن ما یقال اگرچه در نفع و مقدار آنها اختلاف ست چه معلوم ست که آنچه از مفاصل زیر براجم ست اکبر ست از آنها و در ماده و نش بمقدار نسبت از آن مفصل باشد و در جائفه ثلث دیت ست چنانکه در حدیث متقدم ابن حزم بلفظ وفی الجائفة ثلث الدیة گذشته و باین رفته‌اند جمهور و صاحب نهایه حکایت اجماع بران کرده و نحو آن بزار از حدیث عمر مرفوعاً باسناد ضعیف آورده و بیهقی از وجه دیگر باسنادیکه اضعف از وست اخراجش نموده و

حدیث عمرو بن حزم مغنی ست از غیر خود درین باب و ہکذا قضا کرد رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم در ماموسہ ثلث دیت
چنانکہ در حدیث عمرو بن حزم بلفظ وفی المأمومة ثلث الدیة وہمچنین در حدیث عمرو بن شعیب بلفظ فی المأمومة
ثلث العقل آمدہ و در منقلہ پانزدہ ناقہ ست چنانکہ لفظ وفی المنقلة خمسة عشر من الابل کہ در حدیث
متقدم عمرو بن حزم ست دلیل ست بران و در حدیث عمرو بن شعیب ہم مثل این لفظ آمدہ و در حدیث عمر کہ نزد بزار ست
بلفظ فی المنقلة خمس عشرة وارد شدہ و اشارت بضعف آن پیشتر گذشتہ و در ہاشمہ عشر ست و ذکر ہاشمہ
در حدیث عمرو بن حزم و حدیث عمرو بن شعیب و سائر احادیث معمول بہا نیامدہ مگر در روایت زید بن ثابت نزد عبد الرزاق
و دارقطنی و بیہقی موقوفا علیہ ابن حجر در تلخیص گفتہ لا یصح مرفوعا و درین حین الاوق آنست کہ در تقدیرش رجوع بسوی
حاکم عادل رود و دران ارش موضحہ با زیادت ارش ہشم بحسب اقتضای اجتہاد خویش مقرر نماید و در موضحہ خمس ست
چنانکہ لفظ حدیث عمرو بن حزم وفی الموضحة خمس من الابل دال ست بران و احمد و اہل سنن از عمرو بن شعیب عن
ابیہ عن جدہ روایت کردہ اند ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی المواضح خمس خمس من الابل و رجال
اسنادش تا عمرو بن شعیب ثقات اند و بزار از حدیث عمر باین لفظ آوردہ وفی الموضحة خمسا من الابل و ابن
ابی شیبہ و بیہقی از مکحول اخراج نمودہ کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل فی الموضحة خمسا من الابل
ولم یوقت فیما دون ذلک شیئا و این مرسل ست و روی عبد الرزاق عن شیخ لہ عن الحسن ان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقض فیما دون الموضحة بشیء و این نیز مرسل ست و ہمچنین ست قول الزہری و ربیعہ
و ابی الزناد و اسحاق بن ابی طلحہ مرسلا روایت نمودہ و بالجملہ حکم درین دیات نزد تبیین حال و مثل دران اعتبار باشد
زیرا کہ تقرر مقدار جنایت بانتہا ست پس در میت دیت و در حی بقدر ذاہب از وی لازم آید **فصل** عصمت دماء
و عدم حلت اراقت چیزی ازان و عدم جنایت بر معصوم الدم بغیر حق ثابت و متقرر ست بدون فرق میان آنکہ کبیرہ باشد
یا صغیرہ و در شرع تقدیر آن آمدہ یا نیامدہ پس ہر کہ بر غیر خود جنایت ظاہرة الاثر کند و در شرع تقدیرش نیامدہ باشد
چنانکہ در مادون موضحہ و جز آن نیامدہ پس عدم ورود شرع بتقدیرش مقتضی اہدار آن جنایت و عدم لزوم ارش وی نیست
بلا خلاف ورنہ اہدار چیزیکہ معصوم ست بعصمت شرع لازم آید و لازم باطل ست باجماع پس ملزوم مثل آن بود
و جنایتی کہ شرع بتقدیرش نیامدہ دران رجوع در تقدیر بسوی چیزیکہ بر طریقہ عدل بود و دران حیفی بسوی جانی یا بر مجنی علیہ
نبود ضرورست مثلاً در قدر لحم کہ بجنایت رفتہ و در قدر باقی ازان نظر کنند و در تقدیری کہ از شرع وارد شدہ بنگرند
و ارش دران بنسبت تقدیر وارد مقرر سازند چنانکہ اگر ماخوذ از لحم و باقی فوق عظم نصف اوست ارش آن نصف

ارش موضحه باشد واگر ماخوذ یک ثلث ست ارشش ثلث ارش موضحه بود ثم کذلک ومرجع درین تقدیر بسوی اهل خبرت بجنایات ست پس دمیکه حاکم عادل را خبر کنند که ماخوذ اینقدر ست حاکم تقریبش بارشی که شرع بدان آمده بحسب نسبت این ماخوذ بآن وارد بکند وهمچنین در عضو زائد وسن صبی وذهاب شعر اندازه نماید وگذشت که در ما دون موضحه تقدیری در شرع ثابت نشده پس در دامیه وباضعه ومتلاحمه اگر موافق افتد نظر حاکم خبیر بر ماورد آنرا مقرر دارد ورنه هرچه در نظرش مرتجح نماید بدان کار رفتار کند گزیر نیست بروی مجردان نیست تقدیر متقدم حجت بر متاخر اگر صواب نزد او مخالفت وی باشد وهکذا الکلام فی ارش المتلاحمة والجارحة والوارمة وتقدیرات ثابته از شارع در جنایات مطلق غیر مقید بانکه در سر باشد آمده وانچه محل تقیید بود وارد شده پس واجب ابقاست بر اطلاق ولازم مثلا در موضحه همان ست که شارع تقدیرش کرده بدون فرق میان آنکه در سر باشد یا در سائر بدن وهکذا جز آن از جنایات مقدره وهکذا بودن حکومات در انچه تقدیری نیامده وارش زن تا بقدر نصف تا منتها ارش رجل ست ودر هرچه بنصف بیفزاید ارشش بر اندازه نیمه ارش مرد باشد وقد ورد فی ذلك ما تقوم به الحجة ویصلح للاعتبار واذا ثبت الشرع طاحت الاقیسة وبطلت الاجتهادات العاطلة عن الدلیل حاصل آنکه واجب توقف در باب دیات بر موارد نص ودر هرچه نص نیامده انجام مرجع بسوی حاکم شرع ست ومجتهد متاخر را درین حکم اخذ باجتهاد مجتهد متقدم لازم نیست بلکه هر واحد متعبد بودای اجتهاد خویش ست بعد ازانکه نظر در تقریب جنایت بسوی ما ورد بالنص کند

فصل اهل علم اجماع کرده اند بر ثبوت عقل چنانکه ابن حجر در فتح الباری حکایتش کرده واحادیث صحیحه بران دال آمده چنانکه در صحیحین وغیرهما وارد شده ان امرأتین من هذیل اقتتلتا ولکل واحدة منهما زوج فبرأ الزوج والولد ثم ماتت القاتلة فجعل النبی صلی الله علیه وسلم میراثها لبنیها والعقل علی العصبة ومسلم وغیره از حدیث جابر روایت کرده اند قال کتب رسول الله صلی الله علیه وسلم علی کل بطن عقوله ثم کتب انه لا یحل ان یتوالی مولی رجل مسلم بغیر اذنه واحمد در مسند از عباده آورده که ان النبی صلی الله علیه وسلم قضی فی الجنین المقتول بغرة عبد او امة قال فورثها بعلها وبنوها قال فقال ابو القاتلة المقضی علیه یا رسول الله کیف اغرم من لا صاح ولا استهل ولا شرب ولا اکل فمثل ذلك یطل فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم هذا من الکهان وابو داود وابن ماجه وصححه النووی از حدیث جابر روایت کرده اند که ان امرأتین من هذیل قتلت احداهما الاخری ولکل واحدة منهما زوج وولد فجعل رسول الله صلی الله علیه وسلم دیة المقتولة علی عاقلة القاتلة وبرأ الزوج والولد قال فقال عاقلة المقتولة میراثها لنا فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم

میراثها لزوجها و ولدها و طبرانی از طریق ابی الملیح بن اسامه بن عمیر هذلی عن ابیه آورده قال کان فینا رجل یقال له حمل بن مالک له امرأتان احداهما هذلیة والاخری عامریة و ذکر نحو ما تقدم و حاکم از حدیث ابن اسحق روایت کرده قال حدثنی عمر بن عثمان بن محمد بن الاخنس بن شریق قال اخذت من آل عمر هذا الکتاب وفیه المهاجرون من قریش علی ربعتهم یتعاقلون بینهم والانصار علی ربعتهم یتعاقلون الحدیث واین احادیث و آنچه در معنی او آمده دلالت دارد بر ثبوت عقل فی الجمله و نیست معارض آن مثل قوله تعالی ولا تزر وازرة وزر اخری و قوله صلعم لا یجنی جان الا علی نفسه و هرچه در همین معنی آمده زیرا که این عمومات مخصوص ست باحادیث عقل و نیست درین احادیث آنچه دال باشد بر آنکه جنایاتی که شرع دران اثبات عقل کرده این جنایات خطا ست بلکه درین احادیث اشعار بعمد ست کما تراه ولکن دارقطنی و بیهقی از عمر آورده قال العمد والعبد والصلح والاعتراف لا تعقله العاقلة ابن حجر گفته منقطع ست و در اسنادش عبد الملک بن حسین ضعیف ست بیهقی گفته والمحفوظ انه عن عامر الشعبي من قوله و مخفی نیست که همچو این روایت صالح تقیید این احادیث مطلقه نیست بر تقدیریکه صحیح بود تا بصلاحیتش با وجود ضعف چه رسد و احمد از ابن عباس آورده لا تحمل العاقلة عمدا ولا صلحا ولا اعترافا ولا ما جنی المملوك واخرجه البيهقي ايضا و این نیز قول صحابی ست صالح تقیید مطلق نباشد و مالک در موطا از زهری آورده که گفت مضت السنة ان العاقلة لا تحمل شیئا من دية العمد واخرج معناه البيهقي عن ابی الزناد عن الفقهاء من اهل المدينة و مراد باین سنت اگر سنت رسول خداست صلعم پس مخالف احادیث متقدمه ست و اگر تسلیم کنیم که مخالف اخبار سابقه نیست پس محتمل ست که مراد سنت صحابه یا خلفا یا عمل اهل مدینه یا نحو آن باشد و درین همه حجت نبود و آنکه دارقطنی و طبرانی از عباده بن صامت روایت کرده اند که ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا تجعلوا علی العاقلة من دية المعترف شیئا پس در اسنادش کذاب مشهور مصلوب در زندقه محمد بن سعید ست و هم در اسنادش حارث بن نبهان منکر الحدیث ست و ازینجا شناخته باشی که درین باب آنچه صالح تقیید سنت مطلقه بود موجود نیست اگر گوئی که احمد و ابوداود و نسائی و ابن ماجه باسناد صحیح از حدیث عمران بن حصین آورده اند که ان غلاما لاناس فقراء قطع اذن غلام لاناس اغنیاء فاتی اهله الی النبي صلعم فقالوا یا نبي الله انا اناس فقراء فلم یجعل علیه شیئا گوئیم درین حدیث جز اسقاط ضمان جنایت جانی در میکه عاقله اش فقرا باشند امری دیگر نیست پس خاص باین صورت باشد و ظاهر قولش ان غلاما لاناس فقراء آنست که وی عبد بود و محتمل ست که حر باشد چنانکه اهل او فقراء احرار بودند و تقیید عاقله بآنکه عصبه باشد مشکل ست بنا بر حدیث مقدام بن معدیکرب که نزد احمد و ابوداود و نسائی

وابن ماجه وابن حبان وحاکم ست وصحه وحسنه ابو زرعة قال انا وارث من لا وارث له اعقل عنه وارثه والخال وارث من لا وارث له يعقل عنه ويرثه واين را شواهدست والزام فقير از عاقله بيوجه ست وهكذا انتظار ميسرة او همچو سائر ديون زيراكه حديث عمران بن حصين نص ست در محل نزاع واين اخص ست از همه دينها زيراكه آنحضرت بر جانی هيچ شی مقرر نفرموده تا آنکه عاقله ضامنش شود واز وی تحمل ديت نمايد وعلت دران همين فقر آنهاست پس فقر مسقط باشد وادله دال اند بر آنکه ديت بر عاقله ست چنانکه احاديث كثيره دلالت دارند بر آنکه ديت بر قاتل ست پس اگر عقل را خاص بخطا گردانيم ميان احاديث هيچ معارضه نباشد واگر عام گيريم پس لابد باشد از جمع ميان آنها بوجه مقبول چنانکه ميگويند که آن مقتضی حمل احاديث ضمان عاقله بر امكان ست پس اگر عاقله را وجود نبود ديت بر مال قاتل آيد رجوعا الی الاصل تا خون مردی مسلمان رايگان نگردد واگر عاقله موجود ست مگر فقرا هستند پس دليل دال ست بر عدم ضمان آنها وهمچنين اگر اموال انها وافی عقل نباشد باز ديت بر بيت المال ست وقوله صلی الله عليه وسلم انا اولی بكل مسلم فمن ترك مالا فلورثته ومن ترك كلا او ضياعا فالی وعلی که در صحيح ست دال ست بران وهم حديث متقدم مقدام بن معديكرب دلالت دارد بران وديت دينی ثابت ست بر ذمه جانی پس اگر فقير باشد از بيت المال می بايد داد چنانکه دين او از بيت المال قضای توان نمود ودر قسامت ثابت شده که آنحضرت صلعم اعانت واجب الديت بتسليم ديت از بيت المال فرموده ومنقول که او مسلمانان مهاهند وجهی از روايت ودرايت ندارد چه اموال مسلمين زير عصمت شرعيه ست هيچ شی ازان حلال نيست مگر بناقل صحيح که ازان عصمت نقلش ميتواند كرد وچون عاقله تمام ديت بدهد بر جانی هيچ واجب نيست زيراكه آنحضرت ايجابش بر عاقله فرموده واولی آنست که عقل ابن عبد بر موالی پدر اوست وانچه مقيد احاديث مطلقه عقل بود نيامده وابن الزنا را قرابت نيست مگر از طرف مادر خود وگذشت که خال عاقله کسی ست که جزوی کسی ديگر وارث او نيست ووی از عصبه ام وذوی ارحام ابن اوست وامام ولی مسلم مقتول ست که وارث ندارد وادله متقدمه دال است بران وجز آن ديگر عمومات هم بران دلالت دارند ونيز وی ولی اموات مسلمين ست چنانکه رسول خدا بود صلعم پس امام را مطالبه بالهم وما عليهم ميرسد ووی را چنانکه عقوبت ميرسد عفو هم ميرسد بنا بر عموم ولايت اگر دران مصلحتی عائده بر مسلمانان باشد عموما يا خصوصا

باب در بيان قسامت

فی الجمله قسامت درين شريعت ثابت ست ومنكری انكار آن ودافعی دفع آن نتوانند وجمهور بدان اخذ كرده وبران عمل نموده اند واين شرع مستقل ست مخالفتش با بعض شرع که اعتبارش علی جهة العموم متقرر شده مضرتش نيست چه بناء عام

بر خاص واجب ست و قومی از سلف گفته که قسامت ثابت نیست با وجود اعتراف بورود وقوع آن در زمن نبوت
وایام خلفاء راشدین وقائل بعدم ثبوت آن ابو قلابه و سالم بن عبد الله و حکم بن عیینه و قتاده و سلیمان بن یسار و ابراهیم
بن علیه و مسلم بن خالد و عمر بن عبد العزیز اند والیه مال السید العلامه محمد بن اسمعیل الامیر رح و تعویل ایشان بر مجرد استبعاد
بنا بر ثبوت آن با اشتمالش بر احکامیکه مخالف شرع متقرر در غالب ابواب مینماید و نزد ما وجهی از برای این استبعاد موجود
نیست و نه کدام مقتضی جزم بعدم او ست بعد از انکه ثابت شده زیراکه رسول خدا صلعم آنرا بر نهجیکه در جاهلیت بود مقرر
داشته چنانکه در صحیح مسلم وغیره ست وکانت اول قسامة وقعت فی الجاهلیة القسامة التی ادعاها ابو طالب
عم النبی صلی الله علیه وسلم علی فخذ من افخاذ قریش واین قصه در صحیح بخاری وغیره مستوفی ست وفیها ان
اباطالب قال للذی اتهم بقتل الفتی من بنی هاشم اخترمنا احدی ثلاث ان شئت ان تودی مائة من
الابل فانک قتلت صاحبنا وان شئت حلف خمسون من قومک انک لم تقتله فان ابیت قتلناک به فاتی
قومه فاخبرهم فقالوا نحلف پس قسامه مشروعه همین ست که رسول خدا آنرا مقرر داشته وآن این ست که متهمین
بقتل دیت دهند یا سوگند خورند و نزد حلف دیت از ایشان بر خیزد و آنکه در صحیح بخاری وغیرها در قصه عبد الله بن سهل
که یهود خیبر کشته بود آمده که ان النبی صلی الله علیه وسلم عرض علی ورثته ان یحلفون ویستحقون فقالوا
کیف نحلف ولم نشهد قال فتبریکم یهود بخمسین یمینا فقالوا کیف نأخذ ایمان قوم کفار فعقله النبی صلعم
من عنده پس این بر طریقه تفضل بود زیراکه قسامت مقرر کرده او همان قسامت ابی طالب ست پس خلافش بجز این
محمول شود بر آنچه محل خلاف اصل بر آن میرود و گفته اند که آنحضرت ورثه عبد الله بن سهل را تلطف کرد تا ابطالش بآنها
بنماید ولهذا دیت از پیش خودش بداد تا دم مقتول هدر نرود واما جمع دیت وایمان از برای متهمین پس خلاف چیزی ست
که در قسامت ابی طالب واقع شده و رسول خدا آنرا مقرر داشته و نیست درین باب مگر از عمر و تمسک بدان با وجود مخالفت
با آنچه از جناب نبوت بصحت رسیده جائز نیست و همچون وجوب تأویل خلاف قسامت ابیطالب شناخته آمد پس منجمله وجه خلاف
او ست قصه عبد الله بن سهل ست که پنجاه کس از قرابت وی سوگند خورند مستحق گردند چه یمین جز بر نفی نمی باشد ولهذا
لم نحلف ولم نشهد گفتند واین مقوی قول قائل ست که آنحضرت ورثه او را تلطف فرمود تا ایشان ابطالش بنماید
حاصل آنکه قسامت ثابت ست درین شریعت هر که دعویش بر قومی کند آن قوم را بگویند که پنجاه کس از شما سوگند خورند
اگر خورند هیچ شیء از دیت بر آنها واجب نیست واگر نکول کردند دیت بر آنها واجب باشد و نزد التباس امر دیت از
بیت المال داده آید چنانکه رسول خدا صلعم در قصه عبد الله بن سهل کرده ولیس غیر هذا ولکن در قصه ابی طالب دعوی

برمعین واقع شده واین دال ست برآنکه تقیید مبطل قسامت نیست بلکه متوجه برقوم آن معین بانست که متوجه بر
قومی ست که دعوی بریکی غیر معین ازان قوم بوده یا بر جماعتی غیر معینه واقع شده و وجوب آن در موضحه فصاعدا مبنی بر
صحت الحاق ما دون نفس ست بنفس و لکن میتوان گفت که مقتضای قواعد مفرعین آنست که انچه مخالف قیاس آمده بران
قیاس نمیتوان کرد بلکه بجائی خود مقرر ماند اگرچه حق همانست که تمام شریعت مطهره وارد بر قیاس مطابق حکمت الهی ست
که عاجلاً یا آجلاً عباد بدان منتفع میگردند و قسامت بطلب وارث باشد چه شان حقوق آدمیین همین ست که جز بعد از
طلب واجب نمیشود چنانکه درباب دعاوی گذشته و همچنین باطل نمیشود حق غیر عافی بعفو عفو کننده و درین نزاع نیست
و چون قسامت عوض ست از دم مقتول و همگنان استحقاق آن دارند پس حق ساکت بسکوت باطل نگردد و وجه اشتراط
اختصاص محل بمحصورین آنست که دعوی بر غیر منحصرین همچو مدن کبیره صحیح نیست و ضرورست که بر مقتول اثر قتل یا جرح باشد
تا سبب ثبوت قسامت شود و این را قائم مقام لوث که بعض اهل علم باعتبارش رفته اند گردانیده اند اگرچه میان دو قریه
باشد چه تهمت باهل هر دو قریه جمیعاً متعلق شد بالسّوا هر دو بنسبت موضعی که دران قتیل یافته شده و اگر موضع قتیل
اقرب ست بیکی ازان هر دو قریه پس تعلق تهمت بدان اقوی باشد نسبت بصاحب مکان ابعد و دال ست بران حدیث
ابی سعید نزد احمد و بیهقی قال وجد رسول الله صلی الله علیه وسلم قتیلا بین قریتین فامر رسول الله صلعم
فذرع ما بینهما و بیهقی زیاده کرده فوجد اقرب الی احد الحیین بشبر فالقی دیته علیهم بیهقی گوید تفرد به
ابو اسرائیل عن عطیة و لا یحتج بهما و عقیلی گفته هذا الحدیث لیس له اصل و شافعی از عمر آورده انه کتب فی
قتیل وجد بین حیین و وادعة ان یقاس ما بین القریتین شافعی گوید لیس بثابت و انما روی عن الحارث
الاعور و بیهقی گفته روی عن مجالد عن الشعبی عن مسروق عن عمر قال وقد روی عن مطرف عن ابی اسحق
عن الحارث بن الازمع عن عمر ابن حجر گفته لکن لم یسمعه ابو اسحق من الحارث فقد روی علی بن المدینی عن
ابی زید عن شعبة سمعت ابا اسحق یحدث حدیث الحارث بن الازمع یعنی هذا قال فسألت یا ابا اسحق
من حدثك ای حدیث مجالد و مجالد غیر محتج به انتهی و حکم سفینه یا دار یا مزرعه یا نهر نیز همین ست و احادیثی که در
صحیحین و غیرهما از حدیث سهل بن ابی حثمه و رافع بن خدیج و غیرهما بالفاظ آمده دران همین قدر ست که آنحضرت فرمود تبرئکم
یهود بخمسین یمینا و در بعض آن بلفظ فیحلفون وارد شده و نیست دران آنکه مدعی قسامت را میرسد که از برای
یمین هر که را خواهد بگزیند و همچنین در قسامت ابو طالب ذکر اختیار خمسین نیست بلکه طلب ایمان خمسین ست ایضا ظاهر آنست
که پنجاه کس از متهمین حلف کنند و از میان خود حالفین را متعین سازند و نیست مدعی را مگر همین قدر و مناط قسامت

تهمت ست و ثبت تهمت بر غیر جانی وقت قتل پس ضرورست که حالفین مستوطنین انجا و حاضرین هنگام قتل باشند و احرار
بوند زیرا که التزام دیت را از نفس خود بایمین دور کردن میخواهند و عبید را ازینمعنی هیچ لازم نمی آید پس بر بندگان یمین
نباشد و همچنین تعلق این تهمت برجال باشد نه بزنان و مریض و مدنف مستثنی ست بنابر عدم تعلق تهمت بوی گویا همچو غیر حاضر
در معرکه قتل ست و مضمون حلف این ست که یمین کنند که ما او را نکشته ایم و نه قاتل او را میدانیم و در صحیح بخاری در قسامت
ابیطالب که شایع تقریرش کرده باین لفظ آمده وان شئت حلف خمسون من قومك بانك لم تقتله و این دلیل است
بر آنکه لابدست از انکه پنجاه کس حلف کنند بر آنکه این معین او را نکشته یا آنها قاتل او را نمیدانند اگر انجا معین نیست و این
منجمله اموری ست که خاص بقسامت وارد شده چه یمین بر آنکه این معین آنرا نکشته بعد از وقوع دعوی بر ان تنها باعتبار
رجوع بسوی اصل نخواهد بود که آن عدم صدور فعل از مدعی علیه ست و فیه ما فیه و چون ایجاب یمین بر متهمین بنابر اسقاط
دیت ست کما قررناه و بعد از حلف دیت نیست پس هر که از انها ناکل شود و سوگند نخورد مخاطب شود بتسلیم دیت بقدر
نصیب خود چنانکه در سائر حقوق نزد نکول از یمین مخاطب میشد و نیست وجه از برای حبس او چه میتواند بود که دران اکراه
بر یمین فاجره صورت بندد و چون ایمان قسامت پنجاه قسم ست اگر این ایمان جز بتکرار بر بعض کسی که حلف کرده تمام نشود
مدعی را تکرارش میرسد زیرا که حق اوست چه بر کمال قسامت که پنجاه یمین ست اینک سقوط دیت مترتب خواهد شد ولکن او را
اختیار کسی که تکرار یمین بروی باشد نمیرسد کما قدمنا چنانکه او را تعیین در تحلیف نمیرسید بلکه متهمین هر کرا خواهند از برای
تکریر یمین معین گردانند و اگر یکی از انها بمیرد بدلش از دیگری که تهمت متعلق اوست یمین ستانند نه مطلقا و عدم تکرارش
باوجود خمسین ظاهرست زیرا که تکرار بنابر الجاء ضرورت بسوی تکریر بود و باعث تکرار یعنی چه و همچنین لتعدد آن بتعدد
قسامت ظاهرست زیرا که واجب ست از برای هر قتیل کما حکم به رسول الله صلی الله علیه وسلم و اگر تعلق تهمت در قسامت مثلا
بزنان و صغار باشد پس از زنان متهمات سوگند گیرند و در صغار انتظار بلوغ شان نمایند باز حلف خواهند پس اگر آنها و زنان
حلف کردند دیت بر آنها نیست و نه بر عواقل آنها و اگر نکردند بر همگنان از صغار و زنان دیت واجب آید و چون قسامت
در وجود قتیل میان ده قریه ثابت ست پس ثبوتش در وجود مقتول میان دو صف بالاولی باشد زیرا که تهمت اقوی
و سبب اظهرست و هر صف که اقرب بود از دیگر تعلق تهمت بوی اقوی باشد مگر آنکه در سلاح آن صف دیگر که ابعدست چیزی
باشد که در جنایت بروی موثر تر بود نسبت بصف اقرب که درینصورت صرف تهمت از اقربین بسوی ابعدین میتواند شد
و اما اخذ دیت به تنجیم پس غایت انچه درین باب مروی شده قول سعید بن المسیب ست که از طریق ابن لهیعه از یحیی بن سعید
نزد بیهقی آمده انه قال من السنة ان تنجم الدية في ثلث سنين و مقوی اوست حکایت کردن شافعی اجماع را

بران وهمچنین ترمذی حکایتش در جامع خود نموده وابن منذر هم حاکی اوست وتخیم در سه سال از جماعه از صحابه مروی گشته ورافعی حکایت اجماع صحابه بران نموده والله اعلم

كتاب الوصايا

وصیت تکلیفی ست از تکالیف شرع که بدان امر وارد شده ودر فعلش ترغیب ودر ترکش ترهیب آمده ووصیت متضمن اخراج پارهٔ از مال ست از برای فلان یا قربت فلانیه یا نزد فلان اینقدر ست یا وارث چنان بکند وچنان نکند واین امور صحیح نیست مگر از مکلف نه از صغیر که بحد تکلیف نرسیده وانقدر در استدلال باشتراط تکلیف از فاعل وصیت کافی ست وانچه ابن حجر در تلخیص آورده که ان غلاما من غسان حضرته الوفاة وله عشر سنین فاوصی لبنت عم له وله وارث وفی بعض القصة الی عمر فاجاز وصیته واین را سوی مالک از حدیث عمر بن سلیم زرقی عزو کرده صالح معارضه ما تقدم نیست واخط مالک این ست انه قال لعمر بن الخطاب ان ههنا غلاما لم یحتلم من غسان ووارثه بالشام ولیس له ههنا الا ابنة عم فقال له عمر فلیوص لها الحدیث ورواه ایضا من وجه اخر وفیه ان الغلام کان ابن اثنی عشر سنة او عشر سنین بیهقی گوید علق الشافعی القول بجواز وصیة الصبی وتدبیره بثبوت الخبر عن عمر لانه منقطع وعمر بن سلیم لم یدرک عمر ابن حجر گفته ذکر ابن حبان فی ثقاته انه کان یوم قتل عمر قد جاوز الحلم وکانه اخذ من قول الواقدی انه کان حین قتل عمر راهق الاحتلام انتهی ووجه عدم معارضه این ست که اگر این اثر بصحت رسد غایتش آنست که اجتهاد عمر باشد بر خلاف انچه قواعد وادله این شریعت بران جاری گشته ست از اشتراط تکلیف وحق تعالی اولیاء را بحفظ اموال یتامی فرموده وگفته فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم وهمچنین در اخراج ابن ابی شیبه از طریق زهری از عثمان می گفت که ان عثمان اجاز وصیة غلام ابن احدی عشرة سنة وچنانکه تکلیف درینجا شرط ست همچنان اختیار هم مشروط ست زیرا که تصرف مکره بوصیت وجز آن صحیح نیست ومعتبر دلالت بر مقصود ست که مشعر باشد بمراد اگرچه بغیر لفظ باشد تا بلفظ معین چه رسد **فصل** مادام که چشم صاحب مال نیکگرد مال ملک اوست واو در ان چنانکه خواهد تصرف میرسد ولکن از انحضرت صلعم بصحت رسیده که سعد بن ابی وقاص را گفت الثلث والثلث کثیر او کبیر انك ان تذر ورثتك اغنیاء خیر من ان تدعهم عالة یتکففون الناس واین وقتی فرمود که سعد ارادهٔ تصدق دو ثلث از مال خود کرد وانحضرت گفت نه وی گفت شطر مال صدقه کنم انحضرت گفت نه گفت یک ثلث بدهم فرمود بان ثلث بده ولکن

وثلث بسیار یا بزرگ ست وایحدیث در صحیحین وغیرہماست واین دلیل ست بر عدم جواز مجاوزت از ثلث مال ازبرای کسیکه وارث دارد زیراکه تعلیل منع بدان کرده وهرکه را وارثی نیست وی زیراین نهی داخل نباشد واستدلال بر وجوب اقتصار بر ثلث بقوله صلعم ان الله تصدق علیکم بثلث اموالکم عند وفاتکم زیادة في حسناتکم لیجعلها لکم زیادة في اعمالکم کما اخرجه احمد وابن ماجة والبزار والدارقطني والبیهقي من حدیث ابي هريرة صحیح نیست زیراکه در اسنادش ضعف ست ودارقطني وبیهقي نحو آن از حدیث ابی امامه آورده اند ودر اسنادش مقال ست وعقیلی روایتش در ضعفاء از ابی بکر صدیق کرده ودر اسنادش متروک ست پس حجت بهیچ حدیث سقیم قائم نمی تواند شد وبرفرض آنکه قائم بحجت باشد پس تصدق او تعالی بثلث منافی تصدق آنها بزیادت بر ثلث نیست چه او سبحانه هر مالک را در ملک او مختار کرده وتصرفش مفوض بوی ساخته وخارج نمی شود از ان هیچ شی مگر انچه که از ان منع وارد شده که مخالفتش ناجائز باشد وآنکه رسول خدا صلعم بیضهٔ ذهب را بر متصدق وهمچنین متصدق بیکی از دو جامه اش برگردانید پس وجهش درهمین هر دو حدیث مذکور ست که وی بعد ازین تصدق تکفف بمردم کند وتهدید ست فاقه مست بشنید این ست موجب رد این صدقه حاصل آنکه هرکرا وارث ست تصرف او در زیاده بر ثلث صحیح نیست وهرکرا وارث نیست تصرفش در همه مال صحیح ست اگر بر خود از حاجت بسوی مردم ووقوع در مسئله محرمه نترسد ونیست فرق میان مرض و صحت درین باب ودلیلی بر تفرقه نیامده وآنکه سعد را این ارشاد باینمعنی در حالت مرض کرده پس تعلیلش بعلتی فرموده که دران بیمار وتندرست هر دو برابر اند حیث قال انك ان تذر ورثتك اغنياء الخ وقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين مقید ست باین حدیث ومؤید او ست نهی از وصیت ضرار وحدیث مردیکه شش غلام آزاد کرد نزد موت خود وجز آنها مالی دیگر نداشت وآنحضرت دو را آزاد کرد وچار را رقیق داشت چنانکه نزد احمد وابوداود ونسائی ست ورجال سندش رجال صحیح اند وسخن بران در باب عتق گذشت ودر آخر ایحدیث آمده که قال لو شهدته قبل ان یدفن لم یدفن في مقابر المسلمين وبالجمله هرچه از طیبت نفس صادر شد نفوذش فی الحال باشد زیراکه مناط شرعی که مقتضی خروج ملک از مالک بسوی غیر مالک ست حاصل گشته واگر نفس او بنفوذش مادام که حي ست خوش نمی نماید پس جز بمرگ نافذ نگردد وپیش از مرگ اورا رجوع از ان میرسد زیراکه مناط شرعی درینجا موجود نیست ودلیل بر وجوب وصیت قول او سبحانه ست كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية ونسخ وجوبش از برای والدین واقربین مستلزم نسخ وجوب وصیت از برای غیر اینها نیست ومؤید وجوب ست حدیث ثابت در صحیحین وغیرهما عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم

قال ما حق امرء مسلم يبيت ليلتين وله شيء يريد ان يوصي فيه الا ووصيته مكتوبة عند راسه
واین عبارت مقتضی ایجاب ست بر طریق مبالغه و هر که اراده دفع دلالت این حدیث بر وجوب کرده طائلی نیاورده
تحقیق بحث در شرح منتقی ست بدان باید گشت حاصل آنکه وجوب تخلص بعد از حقوق خدا و عباد که لازم اوست
معلوم ست با دلهٔ صحیحهٔ ثابته و چون رهائی از اسنادر حالت حیات نمی تواند یافت تخلص از ان بوصیت واجب باشد
واگرچه جمهور قائل اند بآنکه وصیت مندوب است لیکن ایشان بمعنی مخالف نیستند بلکه موافق اند بر وجوب تخلص از
واجبات لازمه بهر ممکن و چون جز بوصیت ممکن نبود انکار وجوب نمیکنند واما وصیت بقربتی از قرب که انسان اراده اش
دارد پس معلوم ست که بدست اوست و راجع بجانب اختیار وی ست چه جز واجب بر وی هیچ واجب نیست و اصل
تقربات که شرع آنرا واجب نکرده ندب ست پس آنچه بران متفرع ست بر وی نیفزاید و هو الوصیة واما وجوب اشهاد
بر وصیت پس اگر موصی داند که وصیتش تمام نمی شود مگر باشهاد گواه کردن او بران واجب باشد بر وی ورنه وجهی از
برای وجوب اشهاد در میان نیست و هر که را مال نیست بر وی وصیت واجب نباشد زیرا که آنحضرت صلعم فرموده وله شيء يريد ان يوصي
فيه ولكن چون بداند که هرگاه وصیت کند تخلیص از واجبی که بر وی ست از بیت المال یا برادران مسلمانش حاصل
گردد انیمعنی بر آنها واجب باشد چه نوعی ست از تخلص از هر حق آدمی یا حق خدای عز و جل و وجه آن ظاهر ست کما
قدمنا و مراد ثبوت وصیت ست بر وی قبل از موت او پس چون ثبوتش متقرر شد آنرا حکم دین باشد و از راس المال
برآورده شود لقوله عز و جل من بعد وصية يوصي بها او دين واگر ثبوتش قبل از موت او غیر متقرر ست
همچو نذر و هبه و وصایای قربت باضافتش بسوی بعد الموت پس مخرجش از ثلث ست لما قدمنا **فصل** میت چون
وصیت کند بآنچه که بر ذمهٔ او واجب ست و این وصیت متضمن تخلیص او از ان واجب باشد تنجیزش واجب ست
بر وصی یا وارث او یا سائر مسلمین اگر آنجا وصی یا وارث نبود و اما امام و حاکم او ولی المسلمین اند بقیام آن تنجیز و الزام آن
زیرا که از باب امر بمعروف و نهی عن المنکر ست و اگر وصیت موصی بقربتی غیر واجبه ست پس وی این کار در مال خود
کرده که حق تعالی اذن تصرف دران او را داده ست و درین حین انفاذ این وصیت بر وصی یا وارث یا امام و حاکم
نیز واجب ست زیرا که در اهمالش اهمال حق مرد مسلمان ست و این اهمال منکر ست انکارش واجب باشد و هر چه از قصد
او معلوم شود آنرا حکم لفظ ست چه نیست مراد بلفظ مگر دلالت بر معنی که مراد لافظ ست و این دلالت بقصد او حاصل
گشته و بالجمله واجب ست امتثال امر موصی در وصیت مادام که این وصیت محظور نبود زیرا که محظور منکر باشد و دفع آن
بر هر مسلم واجب ست و منجمله دفع اوست ترک تنفیذ آن و عدم امتثال امر موصی بدان و وجه صحت وصیت میان اهل

ذمه آنست که اینها مقر اند بر شریعت خود ها و ما را تغییر فعل ایشان و تعرض با بطالش نمیرسد مگر آنکه مرافعه بسوی ما کنند
و از ما حکم اسلام را میان خود خواستار آیند که درینصورت حکم کردن میان ایشان بحکم اسلام بر ما واجب ست کما صرح
به الله تعالی فی کتابه العزیز فان جاؤک فاحکم بینهم بما انزل الله و همچنین وصیت مسلم از برای ذمی
نزد عدم وجود مانع شرعی ازان صحیح ست دمیکه آنچیز که موصی بدان وصیت نموده ازان قبیل باشد که معامله اهل ذمه
ما را دران جائز بود چه آنحضرت صلعم فرموده فی کل کبد رطبة اجر و نیز شامل اوست اذن عام بقوله عز و جل
لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و صحیح ست از برای قاتل
عمد مطلقا زیراکه مقتول در مال خود تصرف کرده که شرع تصرفش دران مباح ساخته بوده و مانعی ازان نموده و عاصی
بودنش بجنایت مستلزم عدم صحت احسان بوی نیست بلکه در احسان کردن با وی ثواب بیشتر باشد نسبت بغیر او زیراکه
از باب مقابله اسارت باحسان ست و این بمنزله عظیمه ست نزد او سبحانه و قد ندب الله تعالی الی ذلک بقوله
ادفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوة کانه ولی حمیم و ما یلقاها الا الذین صبروا و ما یلقاها
الا ذو حظ عظیم ای ما یلقی هذه الخصلة و هی الدفع بالتی هی احسن الا من کان کذلک آری اگر موصی
بعد از جنایت از وصیت برگردد یا از قصد او مقتضای رجوع از وصیت معلوم شود مبطل وصیت باشد بنا بر عدم وجود
مناط شرعی که رضا و طیبت نفس ست و صحیح ست بمجهول زیراکه مقتضی موجود و مانع مفقود ست و مجرد جهالت ابتدا صلاحیت
مانعیت نیست بنا بر آنکه بتفسیر یا برجوع بسوی اقل مصداق آن لفظ مرتفع میگردد و نتوان گفت که قصرش بر تفسیر اکراه ست و اکراه
ممنوع ست زیراکه اکراهش بر تفسیر آنچه گفته در حال اختیار اوست و بمجرد وصیت بمجهول ثبوت حق بروی گشته پس
امتناعش از تفسیر آن قول همچو امتناع کسی ست که بروی حق معلوم متقرر شده لکن تسلیم آن حق نمیکند و حاکم را جبر متمرد میرسد
کما تقدم و افضل انواع بر که بدان وصیت میتوان کرد نزد بعض اهل علم جهاد ست ولکن در افضل انواع آن بدون نظر بسوی
خصوص وصیت ادله مختلف آمده گاهی جهاد را افضل اعمال فرموده و گاهی نماز را در اول وقتش گفته و گاهی بر والدین
و گاهی صدقه را نشان داده و همچنین دیگر آنچه درین معنی آمده و جمع میان این احادیث مختلفه باینطور خوب مینماید که افضلیت
عمل مختلف باختلاف اشخاص ست مثلا هر که قوی البدن قوی القلب آماده پیکار ست او را جهاد افضل اعمال وی باشد
و هر که قدرت بر جهاد ندارد یا دارد لکن ضعف لاحق حال او میشود و فائده از جهادش دست بهم نمیدهد افضل اعمال
وی محافظت بر نماز یا اذکار ست یا بر والدین و اگر مال بسیار دارد افضل اعمالش تصدق مال ست بر ذوی الحاجة
حاصل آنکه افضل اعمال هر آدمی همان ست که دران غیر را نفع کثیر حاصل شود و ثمره او بود و فائدهٔ اتم آرد و موصی که

وصیت کند بآنکه پارهٔ از مال وی در افضل انواع برّ صرف کرده آید پس این افضلیت مختلف ست باختلاف اوقات
زیراکه افضل انواع برّ در سالهای شدت و ایام مجاعت صدقه باشد و افضل انواع برّ در ایام مشاغرت کفار و مدافعت
آنها از بلاد اسلام جهاد ست و در غیر این هر دو حالت صرف مال در اهل علم و متعلمین و تشحیذ اینها از برای نشر علم و استکثار
تدریس و تخریج طلبه و ترقی آنها در علوم ست چه باین کار تکاثر علم و اهل علم دست بهم دهد و دین را جمال تازه و اسلام
را رونق دیگر بیفزاید لان حملة العلوم علوم الکتاب والسنة هم النجوم الذین یستضئ الناس بانوارهم
ویهتدون بهدایتهم حاصل آنکه بر عالم عارف بموازنه میان اعمال باختلاف اوقات راجح اعمال از مرجوحش
و فاضلش از مفضول مخفی نمی ماند و تمام این بحث را در کتاب هدایة السائل الی ادلة المسائل ایضاح تام کرده ایم بوجهیکه
در غیر آن نمیتوان یافت و موصی که وصیت جزئی از مال خود از برای اعقل الناس کرد اگر مراد اعقل مردم بحسب اقتضاد
شرع ست پس شک نیست که اعقل مردم از همه مردم ست چه راغب از عرض فانی دنیا و طالب عرض باقی آخرت مستحق
اسم عقل کامل و ادراک صحیح و نظر مطابق مراد الٰهی ست و اگر مراد موصی اعقل مردم باعتبار کدام امر دیگر جز زهد ست همچو
تبصر باصدار و ایراد امور و مداخل صلاح و نظر در عواقب امور و اصابت رای و رزانت فکر در مآل مبادی امور و منتهای
حوادث دهور پس صرف آن بسوی همین مقصود موصی باشد و نیست حجر در ان زیراکه وی را جعل مال خود در هر چه خواهد
مادام که معصیت خدا نبود میرسد و وجه بطلان وصیت بر موصی له آنست که انسان را ادخال کدام شی در ملک خود
حتما لازم نیست بلکه مفوض باختیار اوست اگر رضا دهد ملک او گردد و اگر رد کند ملک او نشود و اعتبار قبول بلفظ موافق
روایت و درایت نیست بلکه معتبر در قبول قبض یا تصرف ست و در عدم قبول رد و دلیلی بر اعتبار عدالت در وصی نیامده
چنانکه در وکیل و رسول و شریک و نحوهم وارد نشده و میت آنرا اختیار کرده و بجای خودش نشانیده پس امتثالش واجب ست
آری اگر تصرفی خلاف حق خواهد کرد وصایتش باطل خواهد شد و ضرور نیست که وصی یکی باشد بلکه دو کس و جماعت را موصی لهم
ساختن بموصی میرسد و هر واحد را امتناع از قبولش میرسد زیراکه دلیلی برنمیٰ که وجوب واجبی بر انسان بایجاب انسان
دیگر میشود نیامده و هرگاه که احدی آنرا قبول نکرد بمنزلهٔ عدم وصی از اصل شد و هر که رد کند جز بوصایت جدید بسوی او عائد
نگردد و ورنه از باب تصرف در مال غیر بغیر مقتضا خواهد بود و آن ممنوع ست بنا بر ثبوت عصمت اموال عباد مگر باذن خدا
یا اذن ارباب اموال و نیست فرق میان رد برروی موصی و میان رد در پس پشت او **فصل** تنفیذ وصایا و قضاء دیون تنها بسوی وصی ست
زیراکه وی او را بجای خود مقرر کرده پس تنجیز وصیت از وست او از اعظم مقاصد موصی ست و قضاء دیون هم از آنجمله است
ورنه امرش بسوی وارث باشد زیراکه ملک او گردیده و تصرف در ملکش ناجائز ست و حق میت از ترکه منقطع گشته

پس او را وصیتی باقی نمانده مگر آنچه متعلق بوصایای اوست و وارث اولی ست بمبیع زیرا که این بیع بقصد قضاء دین
واجب بر میت یا تجهیز محتاج الیه اوست پس هرگاه وارث بذل نماید آنچه مشتری بذل مینماید احق باشد بآن مبیع چه ترکه
منتقل گردید از ملک میت بملک وارث پس خارج نخواهد شد از ملکش یا بذل قیمت و امر تجهیز بسوی ولی ست و وصی را
خلاف وصیت موصی کردن جائز نیست مگر آنکه بامری غیر حلال امر کرده باشد که امتثالش نکند و نزد التباس امر و وقوع
خلاف در حادثه چاره کار مرافعه بسوی حاکم شرع ست بهر چه قضا کند بدان عمل نماید و استعانت وصی در تنفیذ وصیت
لا بأس ست نفی از آن از روایت و درایت نیست و تعدی شیء مستقل ست از برای ضمان لیس وصی که خلاف امر موصی
کرد و بسبب تعدی او مال تلف شد ضمان او بر وی باشد همچنین اگر تفریط تراخی کرد بسببی از اسباب چه این آخر جنایات است
از وی و مخالفت امر موصی ست موجب ضمان گردد چه تنجیزش بر وی واجب بود و اگر کسی را وصی نکرد ولیش ثابت کامله از برای
وارث باشد زیرا که قرابت را زیادت اختصاص ست و ورثه را مزید خصوصیت ست بر سائر قرابت که وارث نیند و دال ست
بر آن حدیث سعد اطول ان اخاه مات وترك ثلثمائة درهم وترك عيالا قال فاردت ان انفقها على عياله
فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان اخاك محتبس بدينه فاقض عنه فقال يا رسول الله قد اديت عنه
الا دينارين ادعتهما امرأة وليس لها بينة قال فاعطها فانها محقة اخرجه احمد وابن ماجة وابو سعد و
عبد بن حميد وابن نافع والباوردي والطبراني في الكبير والضياء في المختارة باسناد رجاله ثقات
و هر که مال دارد و آن مال مستغرق دین نیست او را در ثلث مال وصیت کردن مندوب ست چه تقرب بسوی خدای
عز و جل بطاعات در هر وقت مشروع ست از برای عباد و در آیات و احادیث کثیره در آن ترغیب آمده و حالت
وصیت منجمله اوقاتی ست که زیر این ادله داخل ست و لاسیما موصی احوج ست بسوی تقرب ببر و احسان و وصیت از
برای وارث منسوخ ست بحدیث عمرو بن خارجه ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب على ناقته وانا تحت جرانها
وهي تقصع بجرتها وان لعابها يسيل بين كتفي فسمعته يقول ان الله قد اعطى كل ذي حقه فلا وصية
لوارث اخرجه احمد والنسائي والترمذي وصححه وابن ماجة والدارقطني والبيهقي وهم در حدیث
ابی امامه آمده قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
لوارث اخرجه احمد وابو داؤد والترمذي وحسنه الترمذي وآنکه گفته اند که در اسنادش اسمعیل بن
عیاش ست پس نزد ائمه حفاظ متقرر شده که روایتش از شامیین قوی ست و این همچنین ست زیرا که راوی او ست
از شرحبیل بن مسلم و وی شامی ثقه ست و درین روایت بتصریح بتحدیث کرده پس علتی از برای حدیث باقی نیست

ودر حدیث ابن عباس آمده قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تجوز وصیة لوارث الا ان یشاء الورثة اخرجه الدارقطني وقد حسنه ابن حجر فی التلخیص ودر فتح الباری گفته رجاله ثقات لکنه معلول فقد قیل ان عطاء الذی رواه عن ابن عباس هو الخراساني واخرج نحوه البخاري من طريق عطاء بن ابي رباح عن ابن عباس موقوفا قال الا انه في تفسير واخبار بما كان من الحكم قبل نزول القران فيكون في حكم المرفوع انتهى ومتقرر ست كه رفع زيادت غير منافيست وعمل بدان واجب فلا علة حينئذ للحديث ومنها ما اخرجه الدارقطني ايضا عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا وصية لوارث الا ان يجيز الورثة ودر اسنادش مقال ست ودرین باب ست از انس نزد ابن ماجه واز جابر نزد دارقطني واز علی نزد او واسنادش ضعيف ست ونیز اخراجش ابن ابی شیبه کرده وابن حجر از شافعی حکایت نموده که وی گفته وجدنا اهل الفتيا ومن حفظنا عنهم من اهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في ان النبي صلى الله عليه وسلم قال عام الفتح لا وصية لوارث ويأثرونه عمن حفظنا عنه ممن لقيه من اهل العلم فكان نقل كافة عن كافة فهو اقوى من نقل واحد انتهى ومخفی نیست که این حکم ست بر حدیث بتواتر پس موجب اشتغال بکلام بر طرقش باقی نیست وعمل بمتواتر واجب ست وآن ناسخ کتاب عزیز نزد تاخر واگر گیریم که آیهٔ وصیت والدین واقربین غیر منسوخ ست بآیهٔ مواریث پس تنها اینحدیث در نسخ آن آیه کافی باشد باتفاق کافی ست برآنکه آیه منسوخ ست بآیهٔ مواریث یا بحدیث ونیز اینحدیث تقیید اطلاق ما فی القرآن میکند کقوله تعالی من بعد وصية يوصي بها او دين ومقید مطلق سنت ست کقوله صلعم ما حق امرء مسلم يبيت ليلتين يريد ان يوصي فيه وكقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم وهكذا سائر انچه در مشروعیت وصیت مطلقا آمده پس درینجا انچه مقتضی توقف بر ابطال وصیت برای وارث بود باقی نیست ودر دلیل الطالب افراد این بحث کرده ایم وشوکانی رح را دران رسالهٔ مستقله ست بجواب سوال بعض اهل علم وادلهٔ کثیره دال اند بر لحوق انواع قرب بمیت اگرچه بدان وصیت نکرده باشد وایضاحش در کتاب ثمار التنکیت کرده ایم فلیعلم

کتاب الامامة

اهل علم برین مسئله در اصول وفروع اطالت بسیار کرده اند ودر وجوب نصب امام اختلاف نموده که قطعی ست یا ظنی وشرعی ست فقط یا شرعی وعقلی هر دو وحجج ساقطه وادلهٔ خارجه از محل نزاع آورده اند واطالت در غیر طائل نموده ومغنی ست ازین همه انچه از آنحضرت صلعم ثابت شده که ارشاد کرده بسوی امامت ومنصب آن چنانچه در قول وی الائمة

من قریش ست و امر بطاعت ائمه کتابا و سنة ثابت گشته سپس ارشاد باستنان بسنت خلفاء راشدین فرموده وگفت علیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدین الهادیین واین حدیث صحیح ست و فرموده الخلافة بعدي ثلاثون عاما و درباره قائم بعد از وی صلعم اشارات آمده و چون آنحضرت وفات یافت صحابه امر امامت و مبایعت امام را بر هر شئی مقدم کردند تا آنکه پیش از تجهیز نبوی بدان مشتغل شدند و ابوبکر صدیق رضی الله عنه نزد موت خود عهد امامت بسوی عمر نمود و عمر عهد آن بسوی نفر معروفین کرد و هرگاه که عثمان مقتول شد مردم بیعت با علی علیه السلام بجا آوردند و بعد از وی بمبایعت حسن بن علی پرداختند و همه مسلمانان همبرین طریقه مستمر ماندند تا یک سلطان بود و امر امت اجتماع داشت پستر که اقطار اسلام اتساع گرفت و میان مسلمانان اختلاف واقع شد و بر هر قطری از اقطار سلطانی مستولی گشت اهل اسلام اتفاق کردند بر آنکه چون سلطان بمردم مبادرت نمودند بنصب قائم بمقام او و این معلوم ست احدی دران مخالف نیست بلکه اجماع جمیع مسلمین ست از وسیله رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم مقبوض شد تا این غایت زیرا که مصالح دین و دنیا مرتبط بسلطان ست و اگر هیچ نبود دیگر همین جمع کردن او مردم را بر جهاد عدو و مامون ساختن سبل و انصاف مظلوم از ظالم نمودن و امر معروف و نهی از منکر فرمودن و نشر سنن و امانت بدع پرداختن و اقامت حدود الله بجا آوردن کافی بیشد غرضکه مشروعیت نصب سلطان ازین حیثیت باشد و خبط و خلط و دعاوی طویله و عریضه که مستندی جز مجرد قیل و قال ندارد و اتکال بر خیال که همچو سراب در بیابان بیش نیست و رسنده تا انجا هیچ نمی یابد درخور گذاشتنی ست ازان چشم پوشیدن جادهٔ صواب پیمودن ست و از اعظم ادله بر وجوب نصب ائمه و بذل بیعت از برای ولاة حدیث حارث اشعری ست بلفظ من مات ولیس علیه امام جماعة فان موتته موتة جاهلیة اخرجه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان وصححه ورواه الحاكم من حديث ابن عمر ومن حديث معاوية ورواه البزار من حديث ابن عباس و وجه اشتراط آنکه امام مکلف باشد ظاهر ست چه صغیر صالح تدبیر امور مسلمین نیست بلکه چون صلاحیت تدبیر نفس خود ندارد صالح تدبیر غیر کجا می تواند شد و همچنین ذکر بودن امام زیرا که زنان ناقصات عقل و دین اند چنانکه رسول خدا صلعم فرموده و هر که را عقل و دین کمتر بود وی کجا صالح تدبیر امر امت باشد و لهذا در بخاری آمده که آنحضرت فرمود لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة خصوصاً چون زن امامه کافه باشد که از وی جز فساد امور دین و دنیای امت نزاید چنانکه درین زمانه مشهود ست و اما آنکه حر باشد پس مانعی از امارت و سلطنت عبد نیست و دافع آن در شرع وارد نشده بلکه تقریرش وارد گشته و مؤید اوست احادیث صحیحه مصرحه بطاعت سلطان اگرچه عبد حبشی بود و آنحضرت صلعم زید بن حارثه مولای خود را امیر عسکر کرد و همچنین اسامه بن زید را بر اکابر مهاجرین و انصار افسر ساخت و این در کتب حدیث و سیر معروف ست و اما

امامت پس آنحضرت صلعم به بیان منصبش پرداخته و بصلاح امامت اقدام کرده چنانکه بیاید و شک نیست که حضرت
فاطمی خیر الخیره و صفوة الصفوة و نصار النصار ست از عصابه قریش و اعلای مردم ست در شرف و خاندان و لکن
صحت امامت در سائر بطون قریش منافی اینمعنی نیست چنانکه احادیث مصرحه بآنکه ائمه از قریش اند دال ست بران و هی
کثیرة جدا اگرچه در صحیحین نیست ولکن عدد شان در هر مرتبه از صحابه و تابعین و تبع تابعین و من بعدهم زیاده بر عدد تواتر ست
و متواتر قطعی ست و مؤید او ست حدیث ان الناس تبع لقریش فی الخیر والشر و این در صحیحین بچند طرق ثابت ست
و بیان این خیر و شر آنحضرت چنین فرموده قریش ولاة الناس فی الخیر والشر الی یوم القیامة چنانکه در حدیث
عمرو بن عاص ست نزد ترمذی و نسائی و چنانکه در حدیث ابن عمر ست در صحیحین و غیرهما بلفظ لا یزال هذا الامر فی قریش
ما بقی منهم اثنان و این از طریق غیر او نیز در صحیح مروی ست و این لفظها دلالت دارد بر آنکه مراد امامت اسلامیه ست
و امر جاهلیت منقرض گشته و منجمله ادله بران حدیث الائمة من قریش ست کما ذکرنا و از انجمله ست قوله صلعم
الخلافة بعدی ثلاثون عاما ثم ملك بعد ذلك و این حدیث حسن ست و خلافت بمعنی امامت ست در عرف
شرع و آنانکه نبی صلی الله علیه وسلم بر خلافت شان نص کرده خلفا را بعه اند و مراد بامامت درینجا معنی لغوی ست که
شامل هر موتم به از مردم و متبع له از ناس باشد بهر صفت که بود بلکه مراد امامت شرعیه ست و ازین وادی ست قول
ابی بکر صدیق رضی الله عنه روز سقیفه بطریق احتجاج بر انصار و آنکه عرب این امر را از برای غیر این حی از قریش نشناسند
و قاضی عیاض و نووی حکایت اجماع کرده اند بر آنکه خلافت مختص بقریش ست در غیر ایشان جائز نیست و وجه آنکه
امام سلیم الحواس باشد آنست که مقصود بولایت عامه تدبیر امور مردم ست بر عموم و خصوص و اجرا امور بر مجاری
آن و وضع آن در مواضعش و این کار و بار از کسیکه در حواس او خلل ست هرگز سر انجام نپذیرد چه مقتضی نقص تدبیر ست مطلقا
یا بنسبت ان حاسه و اما سلامت اطراف پس اشتراطش بهمین جهت ست چه در تدبیر اعرج و اشل نقص بود بلکه قیام او بدان
همچو قیام سلیم الاطراف باشد و معلوم ست که مراد از همچو امام آنست که سابق علی الاقدام و ضارب صولجان و حامل
اثقال بود و اما اشتراط آنکه امام مجتهد صاحب اجتهاد باشد پس معلوم ست که مقصود از نصب ائمه تنفیذ احکام خدای
عز و جل و جهاد اعدای اسلام و حفظ بیضه اسلامیه و دفع مرد مکر مسلمین و اخذ بر ید ظالم و انصاف مظلوم و تامین سبل
و اخذ حقوق واجبه بر مقتضای شرع و وضع آن در مواضعش ست پس هر که مسلمانان با وی بیعت کردند و او باین امور
قائم شد بشک او اعبار امامت را متحمل آمد پس اگر با این کار و بار امامت علم و اجتهاد مطلق را در مسائل منضم ساخت
هیچ شک و شبه نیست که وی انهض از امامی ست که برتبه اجتهاد نرسیده و مصالح امامت دین الدین نگردیده

زیرا که ایراد و اصدارش از علم خواهد بود و مجاری احوالش بر هنجار بصیرت اتفاق خواهد افتاد و لکن هیچ دلیل دلالت
ندارد بر آنکه جز چنین کس که درین منزلت از کمال نبود و از محاسن خصال باین غایت قصوی نرسیده باشد او را ولایت امر
نمیرسد و نیست نزاع در اکمل و نه در افضل بلکه نزاع در کسی ست که صالح تولی این منصب و قائم باین امور و ناهض باین اعباء
باشد زیرا که مراد از امامت و مراد از امام همین معنی و همچنین کس ست و بر وی واجب ست که از علماء مبرزین و مجتهدین
محققین کسانی را برچیند و برگزیند که درین امور مشاورین او باشند و اجراء آن بر موز و شرع کنند و خصومات را بدست
اهل این طبقه نهد و بهر چه بر وی حکم دهند انفاذش بر امام واجب ست و بجا آوردن امر آنها لازم و معرفت اهل این
طبقه بر عقلا که نصیبی از علم ندارند مخفی نیست تا باهل دانش که مردم شناس اند چه رسد و لابد ست که حق تعالی صیت و شهرت
ایشان چندان بلند گرداند که مردم بودن اینها از طبقهٔ عالیه تجنیس اهل علم بشناسند و آحادی که مجتهد نبود او را نمیرسد که
در انچه متعلق بامور دین ست مستبد بعقل و رای خود گردد و نفس خود را در فصل خصومات بی فهم مستند شرعی درآرد و میان
مردم در نوائب حکم دهد زیرا که این کار مجتهد ست چنانکه در قضا گذشت حاصل آنکه درینمقام دلیلی که موجب اشتراط اجتهاد
ائمه بر ما باشد و مصیر بسویش واجب گردد یا اجماعی که تعویل بران رود موجود نیست و انچه موجود ست مجرد مجادلهٔ مباحث
راجعه بسوی رای بحت ست کما یعرف ذلک من یعرفه و ما اهون مثلها علی المحققین من علماء الدین
المتقیدین بالدلیل المحکمین للشرع و اما آنکه امام عدل باشد پس ظاهر ست که عدالت ملاک امور ست و علیها تدور
الدوائر و ناهض نیست بامور یکه مقصود از امامت ست مگر کسیکه عدل ست و جریان افعال و اقوال و تدبیراتش بر مرضی
الهی ست چه هر که عدالت ندارد وی بر نفس خودش مامون نیست تا بر عباد خدا کجا امین می تواند بود و در تدبیر دین
و دنیای آنها چه قسم بر وی وثوق حاصل میتواند شد و معلوم ست که اتمام امور دین و دنیا جز بوازع دین و عزیمت
ورع نمیتواند بود و هر که ورع نبود وی در خبط ضلالات و خلط جهالات و اتباع شهوات نفس و ایثارش بر مرضی الهی و مرضی
عباد گرفتار ست زیرا که با عدم تلبس بعدالت و خلو از صفات ورع او را مبالاتی بزواجر کتاب و سنت و بمردم امت
نخواهد بود و چرا مبالات بمردم کند که متولی بر ایشان و نافذ الامر و النهی درینها ست انچه خواهد بکند و هر چه اندیشد
بجا آرد و بالجمله اهل حل و عقد را نمیرسد که دست بیعت بغیر عدل دهند و ستمگار مشهور و ظالم نامور را باین کار سترگ
برگزینند مگر آنکه توبه کند و از جور بنصفت گراید یا آنکه عدول بسوی غیر او متعذر شود و درین حین واجب آنست که
از وی پیمان عمل باعمال عادلین و سلوک در مسالک متقین بگیرند و چون وی بعد ازین امر بران عهد ثابت نماند
ایشان را باید که در معروف اطاعتش کنند و در معصیت فرمان او بجا نیارند و او را هدایت امر بمعروف و نهی از منکر

الله لیکن خروج بروی و محاکمه اش بسوی سیف هرگز ایشان را جائز نیست زیرا که احادیث صحیحه متواتره دال اند بران
بدلالتی که روشن‌تر از آفتاب ضحی ست و هر که بر سنت مطهره اطلاع دارد و صدرش منشرح باشد بران چه شمل احادیث
وارده در طاعت ائمه و ادله وارده در امر بمعروف و نهی عن المنکر و نصوص وارده در آنکه نیست طاعت در معصیت
آله بان تجمع میشود و آیات قرآنیه گواه اوست وهي كثيرة جدا لا يتسع لها الا مؤلف مستقل و وضع
حقوق در مواضع یکی از مقاصد امامت ست و مثل اوست آنکه نگیرد مگر از موضعش چه آخذ شی از غیر موضع آن
ظالم است و ظالم عادل نبود و منع شی از موضعش در موضعش نیز ظالم باشد و ظلم عدل نیست و وجه این قول که امام
مدبر بوده اکثر رای او صائب باشد آنست که هر که چنین نیست وی معدود در حمقا و سفها ست که صالح تدبیر نفس
خودش نیست تا بتدبیر سائر مسلمین چه رسد حاصل آنکه اگر عاقل و متانی در امور و مجتنب عجل و حدت و مباشرت امور
بحالت غضب ست غالب آنست که در تدبیرش اصابت و در رای او رزانت و در فکرش صیانت خواهد بود خصوصاً
وقتیکه مقتدی کتاب عزیز و سنت مطهره بود در مشورت گرفتن از مردم دانشمند و اهل خرد زیرا که او تعالی رسول معصوم
خود را بسوی آن ندب کرده تا بدیگری چه رسد و چه قسم غیر رسول باقتدار آن و امتثال امر آنجناب نپردازد و در صحیح
ثابت شده که چون خبر اقبال و توجه ابو سفیان رسید آنحضرت صلعم با اصحاب خود مشورت فرمود و تمام عقلاء روی
زمین متفق اند بر حسن استشاره در امور و معلوم ست که اجتماع رای از دو کس احزم از رای یک کس تنها ست تا از

تطابق آراء جماعتی بر امری چه میتوان گفت قال الشاعر ؎

الرأي قبل شجاعة الشجعان — هو اول وهي المحل الثاني

فاذا هما اجتمعا لنفس مرة — بلغت من العلياء كل مكان

در آرند دیوار روئین ز پا ‌ــــے — جوانان بشمشیر و پیران برای ‌ــــے

ولابد ست که همراه امام قوت قلب و شدت باس باشد که حامل او بود بر مناجزت اعداء و خارجین از اسلام واگر
جبن دارد که مانع ازین امور ست پس گویا مصاب ست بخصلتی که مبغوض خداست و فاقد مقصدی اعظم از مقاصد
امامت ست و همراه این بزدلی از مواطن قتال متنکب و از مصابرت نزال متضعف گردد و جبنش سرایت بغیر
کند و بلوی عام شود و اعدا بر مسلمانان متسلط شوند و کار از پیش برند و بسیار ست که با این جبن و ناتوانی دل
از اقامت حدود و قصاص و تنکیل سعاة فساد در ارض و ضرب اعناق کسانی که شرع وجوبش کرده اگرچه عدد جم
بود بر کند غرضکه اهل حل و عقد را بیعت چنین کسی که این غریزه داشته باشد هرگز جائز نبود و اگر بیعتش

[illegible] شوند باری اتباع وی درین نقش وچنین زنهار ننمایند بلکه خود او را بر خیزانند و همراه او برخیزند چه قعود او و [illegible]
حرب و ضرب و زیان جدال وقتال موجب افضاء ضرر عظیم در ابدان و اموال و جسوم و اعراض مسلمین ست و از شروط
بیعت امامت آنکه جایی متقدم بروی نبوده باشد زیرا که اگر مردم اجابت یکی پیش از بیعت با اینکس کرده اند
[illegible] اول [illegible] بود و اما وحشت نهی از خروج بر ایمه مادام که کفر بواح از انها نمایان نگردد یا نماز ترک
[illegible] رسیده و چون یکی ازین هر دو کار از امام عادل ظاهر نشود خروج بر وی ناجائز بلکه حرام باشد اگرچه
در ظلم [illegible] غایت [illegible] قصوی رسیده باشد ولکن او را امر بمعروف و نهی عن المنکر کردن واجب ست بحسب
استطاعت و طاعتش واجب است مگر در معصیت عزوجل و در صحیح ثابت شده که آنحضرت صلعم امر کرده ست بقتل
[illegible] که [illegible] با امام اول برخاسته و اینقدر زجر و وعظ کافی ست و اما طریقه امامت پس صورتش اینست
که جماعتی از [illegible] فراهم آید و عقد بیعت او کنند و او بیعت او را قبول نماید خواه او زوی تقدم طلب نموده باشد یا نه و لیکن اگر
از وی طلب متقدم شده ست در نهی ثابت از آنحضرت صلعم افتاده زیرا که از طلب امارت نهی فرموده اما بعد
او بعد ازین طلب موجب انعقاد ولایت اوست گو بطلبش آثم باشد هکذا ینبغی ان یقال علی مقتضی ما
[illegible] علیه [illegible] المطهرة و [illegible] طریق امامت آنکه خلیفه اول بسوی خلیفه ثانی عهد کند چنانکه از ابوبکر صدیق رضی الله
[illegible] واقع شده و احدی از صحابه بر ان انکار نکرده و از انجمله آنست که امام بر یکی از جماعت ما بعد خود نماید چنانکه
فاروق رضی الله عنه در نفری از صحابه گذاشت و بر وی انکار اتیقنی نکردند حاصل آنکه عقد و قوع بیعت است از
[illegible] و مقصد برای وجوب طاعت بعد از همین امر ست و بدان ولایت ثابت میگردد و مخالفت حرام میشود و قد
[illegible] علی ذلک الادلة و ثبتت به الحجة و امامت دو امام در یکوقت صحیح نیست زیرا که چون امامت اسلامیه
[illegible] اختصاص پذیرفت و مرجع امور گشت و اوامر و نواهی بوی مربوط آمد چنانکه در زمان صحابه و تابعین و اتباع ایشان
بود پس حکم شرع در امام ثانی که بعد از ثبوت ولایت اول آمد آنست که آنرا بکشند و قتل سازند اگر از منازعت
با امام اول تائب نشود و اگر با هر یکی از ان دو امام جماعتی در یکوقت بیعت کردند پس احدهما اولی از دیگر نیست بلکه
واجب بر اهل حل و عقد آنست که دست هر دو بگیرند تا آنکه امر ولایت در یکی از ان هر دو منحصر گردد و اگر مستمر مانند
بر تخالف پس بر ایشان باب لست و کشاد واجب ست که هر که از ان هر دو اصلح بود از برای مسلمین و الیق بود باین
امر دین او را برگزینند و آن دیگر را بگذارند و وجوه ترجیح بر متتبعین غیر مخفی ست ولکن بعد از انتشار اسلام
و اتساع رقعت دین مبین و تباعد اطراف بلاد شرع متین در هر قطری از اقطار ولایت کار و بار بسوی امامی

یا سلطانی بازگشته و در قطری یا اقطار دیگر امامی یا سلطانی دیگر زمام امور و حکومت و ولایت بدست آورده و امر و نهی
بعض نافذ در قطری یا اقطار دیگری نیست چنانکه امروز و پیش ازین روز معلوم هست و کتب سیر و تواریخ بران شاهد
و ماجریات طوائف الملوک بران گواه پس در تعدد ائمه و سلاطین مضائقه نیست بلکه لا باس به است و اهل قطری را
اطاعت امام یا سلطان قطر خود که بدست بیعتش داده اند و امر و نهیش درین قطر نافذ است واجب باشد همچنین اهالی
صاحب قطر دیگر راست و هر که منازعت والی آن قطر که بیعت اهل آنجا او را ثابت و حکمش آنجا نافذ است بر خیزد
حکمش همین است که قتل کرده شود اگر توبه بجا نیارد و بر اهل قطر دیگر طاعتش واجب نیست و دخول زیر ولایتش
بنا بر تباعد اقطار میسر نه زیرا که گاه باشد که خبر امام یا سلطان آن قطر بقطر متباعد نمی آید و نمیدانند که کدام امام مرده و کدام
یک بجایش قائم گشته پس تکلیف بطاعت درین حال تکلیف بما لا یطاق باشد و این امر مطلع بر احوال عباد و بلاد پوشیده نیست
چینیان و هندیان نمیدانند که در ارض مغرب ولایت کیست تا تمکن از طاعتش چه رسد و کذا العکس و اهل ما وراء النهر نمیدانند
که در ولایات کراست و همچنین العکس فاعرف هذا فانه المناسب للقواعد الشرعیة والمطابق لما دلت
علیه الادلة ودع عنك ما یقال فی مخالفته فان الفرق بین ما کانت علیه الولایة الاسلامیة فی
اول الاسلام وما هی علیه الان اوضح من شمس النهار ومن انکر هذا فهو مباهت لا یستحق ان یخاطب
بالحجة لانه لا یعقلها الحاصل اگر با وجود علم بولایت ولاة قطری یا اقطار متباعده و بلاد شاسعه مدتی استعداد امر و نهی
یک والی را در افق یا آفاق دیگر نافذ نیست واجب بر اهل افق یا آفاق آنجا طاعت والی آن ولایت در میان آن رعایا
که اهل حل و عقد آنجا زیر فرمان او بوده اند نه طاعت والی قطر دیگر که دست رسش بر رعایا و برایای آنجا نیست هر
والی مستقل بحکومت خود است چنانکه امروز از حالات [illegible] و ولاة اطراف مملکت هند و [illegible] شمالا و شرقا و غربا
معلوم است و او تعالی اینکس را غنی کرده است از خوض و تجشم سفر و قطع مفاوز تا بامامی که اهل حل و عقد مبایعتش
کرده اند بیعت کند زیرا که اطاعتش بمبایعت اینها ثابت گشته و طاعتش بر مسلمانان واجب آمده و نیست از شرط
ثبوت امامت آنکه هر صالح مبایعت بیعتش کند و نه از شرط طاعت بر هر دست آنکه منجمله مبایعین باشد زیرا که این
اشتراط [illegible] در امر باجماع مسلمین مردود است و اول و آخر و سابق و لاحق اسلامیان بران متفق اند و لکن تحکم در
مسائل دین و انقیاد آن بر طائفت [illegible] بغیر [illegible] [illegible] اینها که [illegible] متقرر شد اینکس که اهل
حل و عقد مبایعتش کرده اند طاعتش بر اهل آن قطر که امر و نهی او آنجا نافذ است واجب است بادله متواتره و همچنین
نصیحت وی برایشان حتم است چنانکه تصریحش در احادیث آمده النصیحة لله تعالی و لائمة المسلمین و عامتهم

و باینجا سبب ثبوت ولایت بیعت بوالی ست و نزد بیعت طاعتش واجب باشد و بر هر مسلم که در ان فطرت لازم ست
که امامت او را قبول دارد بعد از وقوع بیعت و در طاعت اطاعتش کند و در معصیت عصیانش نماید و او را امثاله اعزت
نکند و نه بحضرت منازعتش پردازد و اگر اینچنین نکرد خلاف متواتر ادله بجا آورد و باغی ذاهب العدالة و مخالف
ما شرعه الله و اوصی به عباده من طاعة اولی الامر و مضاد ایجاب طاعت و تحریم مخالفت ثابته از جناب نبوت گردید
کما عرفناک و اما وز طریقه بیعت بولاة متروک ست بجای آن در هر قطر کاری دیگر و نشانی آخر نهاده اند مثل حضور
در مجالس رئیس و گذرانیدن نذر زر یا شمشیر یا جز آن و این امارت قبول ولایت اوست از اهل حل و عقد پس ثبوت پیمان
حکم ثبوت ولایت به بیعت باشد علی ما فیه من عوج و والی مردی از مسلمین ست نصیب او در فیئی باشد ما لهم و علیه
ما علیهم و هر که با او تشبیط کند دفع او واجب ست اگر باز آمد فبها ورنه مستحق تغلیظ عقوبت و حیلولت ست میان او
و میان دیگر ساعیان که نزد او بنابر تشبیط فراهم آمده اند بسبب یا بجز آن از انچه مصلحت باشد چه وی مرتکب محرم عظیم
و ساعی در اثارت فتنه عظمی ست که بسبب آن اراقت دماء و هتک حرم متیقن ست و درین تشبیط کشیدن دست
از طاعت امام حالانکه در صحیح ثابت شده که آنحضرت صلعم فرموده من نزع یداً من طاعة الامام فانه یجیئ یوم
القیامة ولا حجة له و من مات وهو مفارق للجماعة فانه یموت میتة جاهلیة پس معصیت امام و ترک
طاعتش در غیر معصیت و خروج بروی ممنوع و حرام ست بنابر ورود احادیث متواتره درین باب از مقدمات خروج
تشبیط و تهییج شرو اوقاد نار فساد و فتح ابواب بغی و عناد و اگرچه اینکه نصرت امام نکرد لکن بظاهر به سقوط نصیب او
از فیئی ست اگرچه بمجرد عدم نصرت و ترک طاعت آثم ست

کتاب السیر

ادله وارده در فرضیت جهاد کتاباً و سنتاً بیش از انست که درینجا بکتابت آید و لکن واجب نیست سوا دیگر بر کفایه
که بعض بدان قیام کنند از باقی کسان ساقط گردد و پیش از آنکه قیام بعض بدان صورت بندد فرض عین ست بر هر
مکلف و همچنین واجب ست نفر و متعین ست بر آمدن نزد استنفار امام چه او تعالی بر کسیکه نفر با رسول خدا صلعم نکرد
توعد فرمود و گفت الا تنفروا یعذبکم عذاباً الیماً و بر تخلف صحابه از جناب نبوت عتاب کرد و فرمود ما
کان لاهل المدینة الی اخر الایة و محمول ست بر استنفار امام کریمه انفروا خفافاً و ثقالاً و دال ست بر عدم
وجوب جهاد بر جمیع قول عز و جل و ما کان المؤمنون لینفروا کافة و این آیه محمول ست بر آنکه از مسلمانان

کسی قیام کرده که کافی و وافی ست و امام استنفار غیر خارج از برای جهاد نکرده و از ینجا شناخته شد که جمع میان این آیات ممکن ست پس مصیر بسوی قول بترجیح یا نسخ نباشد و مخفی نیست که واجبات مختلف ست بعض چنان ست که قیام بدان جز بخروج بسوی آن تمام نمیشود همچو جهاد و حج و هجرت و نحو آن و وجوب خروج از برای هر واحد از ینها مقید بقیود و مشروط بشروط ست که در مواطنش متقرر گشته و ضم خروج از برای مندوبات بخروج بسوی واجبات با کراهت الوین غیر صواب ست زیرا که تجنب مکروهات والدین واجب ست تا بخروج از برای مندوب بهمراه ناخوشی آنها از خروج چه رسد و چه قسم جائز خواهد بود حالانکه رسول خدا صلعم می فرماید چنانکه در صحیح بخاری وغیره از حدیث ابن عمرو آمده قال جاء رجل الی النبي صلی الله علیه وسلم فاستاذنه فی الجهاد فقال احي والداك قال نعم قال ففيهما فجاهد و احمد و ابو داود و نسائی و ابن حبان از حدیثش روایت کرده اند که ان رجلا جاء الی النبي صلعم فقال یا رسول الله انی ارید الجهاد معك ولقد اتیت وان والدي یبکیان فقال فارجع الیهما فاضحکهما کما ابکیتهما و در حدیث ابی سعید ست ان رجلا هاجر الی النبي صلی الله علیه وسلم من الیمن فقال هل لك احد بالیمن فقال ابوای فقال اذنا لك فقال لا قال فارجع الیهما واستاذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما اخرجه ابو داود وصححه ابن حبان و احمد و النسائي و بیهقی از حدیث معاویه بن جاهمة السلمی آورده ان جاهمة اتی النبي صلی الله علیه وسلم فقال یا رسول الله اردت الغزو وجئتك استشیر فقال هل لك من ام قال نعم قال الزمها فان الجنة عند رجلیها و چون اینهمه در باره جهادی باشد که سنام دین و اساس شرع و ملاک اسلام ست پس از ما عدای آن از دیگر واجبات چه میتوان گفت تا بمندوبات چه رسد و مذهب جمهور وجوب استیذان والدین ست از برای جهاد و تحریمش نزد منع ابوین جزم کرده اند بنا بر آنکه تر ماز و پدر فرض عین ست و جهاد فرض کفایه ست و شک نیست که امام اولی ست باقامت حدود از غیر خود بنا بر عموم ولایتش و بنا بر آنکه امر در ایام نبوت و ایام خلفاء راشدین همبرین هنجار بود و بعد از غیر او را اقامتش ناجائز نیست چنانکه در بیان حدود و باب قضا گذشته و اما تنفیذ احکام پس اگر قاضی قادرست بر انفاذ حکم خود انفاذش بسوی او باشد ورنه بر امام بلکه بر هر قادر بر تنفیذ حکمش واجب باشد اگر جاری بر نهج حق و موافق بصواب ست زیرا که این انفاذ منجمله امر بمعروف و نهی از منکر ست و امام اولی ترین مردم ست باین کار و بار و لکن چون وی متقاعد شود وجوب بر غیر او از اهل قدرت بر الزام ساقط نمی شود و ادله کثیره متوافره کتاب و سنت دال اند بر آنکه امر بمعروف و نهی از منکر واجب ست بر هر مسلم و این کار اعظم اعمده دین و اقوی اساسات شرع مبین و ارفع منارات اسلام ست و شک نیست که حمل بر فعل واجب داخل ست

زیرا که امر بمعروف و نهی از منکر پس اگر امام بدان قیام فرماید وی را امامت و صاحب ولایت عامه ست فی قیامش
سقوط وجوب بر غیر اوست و اگر قیام نکند خطاب امر بمعروف و نهی از منکر باقی ست بر هر مکلف که بران قدرت
داشته باشد و علما و روسا را ازین حظ بیشتر ست درین باب زیرا که رؤس مردم اند و میان مردم بعلو قدر و رفعت
شان متمیز بوده اند و نصب ولاة مصالح و ایتام چنانکه بسوی امام باشد همچنان بجانب حاکم بود بلکه بطرف هر جماعة
مسلمین و موجب اختصاصش با امام نه از درایت آمده نه از روایت و غزو کفار و مناجزت اهل کفر و حمل آنها بر اسلام
یا تسلیم جزیه یا قتل معلوم ست که از ضروریات دینیه ست و بعثت رسل و انزال کتب از برای آن بوده و از زمان رسول
خدا صلعم تا مبعوث شده از آدم تا آن وقت که مقبوض گشته این امر از اعظم مقاصد و اهم شئون دین گردانیده و ادله
کتاب و سنت درین باب چندان ست که مقام گنجایش آن ندارد بلکه بعض آنرا ما هم میگنجد جماعه صالحه ازان در کتاب العبرة
بما جاء فی الغزو والهجرة ذکر کرده ایم و آنچه در موادعت یا در ترک آنها و سیکه بقاتله بگذارند وارد شده منسوخ ست باتفاق
مسلمین بادله وارده در ایجاب مقاتله کفار و مشرکین بر هر حال با تحقق قدرت بر آنها و تمکن از حرب آنان و قصد
کردن بر دیار کفر و اما غزو بغاة بسوی دیار شان پس اگر ضرر باغیان متعدی بسوی یکی از اهل اسلام ست در صورت
ترک غزو بر دیار آنها پس این غزو بر باغیان واجب ست دفعا للضرر بهم و اگر ضرر آنها متعدی نیست پس اشتغال در طاعت
واجبه امام و در دخول در آنچه سائر مسلمین اندران داخل شده اند ازینها بوجود آمده و شک نیست که این معصیت
عظیمه و جرم کبیر ست و لکن دمیکه همراه این بغاوت تسلیم واجبات کنند و از تادیه اش ممتنع نباشند ایشان را بحال ایشان
می باید گذاشت و بتکریر موعظت و اقامت حجت بر آنها می باید پرداخت پس اگر ازان اقناع آیند تظاهر ببغی و تجاهر
بمعصیت کرده باشند و حق تعالی فرموده فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی
امر الله و صحابه اجماع کرده اند بر عزیمتی که ابو بکر رضی الله عنه بر مقاتله فارق میان صلوة و زکوة نموده و کلام بر صفت
مقاتله البغاة بیاید و وجه اخذ حقوق بکره ظاهر ست بلکه قتال آنها بر امام و میکه تسلیم حقوق نکنند واجب ست چنانکه احادیث
صحیحه بران دلالت دارد و هی قوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله و یقیموا الصلوة
و یؤتوا الزکوة الحدیث و این اخذ حقوق داخل ست زیر کل بر واجب زیرا که از اهم حقوق واجبه ست و منع ازان
ظلم ست لمن جعلهم الله تعالی مصرفا لها من الثمانیة الاصناف و اما استعانت از خالص مال بیش و جهش
آنست که با خشیت استیصال کفار از برای قطری از اقطار مسلمین با عدم وجود بیت المال و عدم تمکن از اقتراض
و استعجال حقوق و دفع ازین خطر که خشیت استیصال اوست واجب ست بر هر مسلم و متحتم ست بر هر قادر بر جهاد اگرچه

بمال ونفس خود بش مجاهدهٔ آنها نکند وهر کرا استعداد جهاد ندارد هیچو باعه در اسواق وحراثین برایشان اعانت مجاهدین
باموال فاضلهٔ خود واجب ست زیراکه از اهم چیزیست که حق تعالی ایجابش بر عباد خود کرده وادلهٔ کلیه وجزئیه از کتاب
وسنت دلالت دارد بران وبر امام واجب ست که درین هنگام از صفر وبیضا هیچ در بیت المال نگزارد وبفاضل
مال خاص خود هیچ غیر خود اعانت نماید ولکن واجب آنست که بر جهت اقتراض بستاند واز بیت مال مسلمین نزد حصول
امکان قضا بدهد زیراکه دفع نوائب مسلمین باخراج مال از بیت المال متعین ست واین مقدم ست بر اخذ فاضل از
اموال مردم چه مال ایشان خاص ست بآنها وبیت المال مشترک ست میان آنها پس اگر قضا در مستقبل از بیت المال ممکن
نباشد وجوب بر مسلمانان حق وثابت ست کما قدمنا وبعد از تقریر این معنی می توان دانست که این استعانت مقیده
باین قیود ومشروطه باستیصال قطره از اقطار مسلمین غیر آن کارست که درین روزگار ملوک ورؤسا
امصار بجامی آرند واموال رعایا را بزعم آنکه معونت جهادست یا جهاد رعایای آبی از تسلیم مال مطلوب ست
میستانند حالانکه الوف مؤلفه در بیت المال موجودست یا موجود نیست ولکن رایگان بی اقتراض میگیرند پس شک
نیست که این ظلم بحت ست که هرگز شرع بایجابش نیامده ویا در جهاد کسی که معارض در امامت یا منازع آنها در رعایت
صرف میکنند که این وجهی از وجوه جواز ندارد فاعرف هذا فان هذه المسئلة قد صارت ذریعة لعلماء
السوء یفتون بها من فی بهده من الملوك واعطاهم نصیبا من الحطام ومع هذا ینسون او یتناسون
هذه القیود التی ذکرناها وفاء باغراض من یرجون منه الاعراض والامر لله العلی الکبیر واما استعانت
در جهاد بکفار وفساق پس معلوم ست که فساق منجملهٔ مسلمین اند ودر منع استعانت جز از کسیکه مومن صحیح الایمان
غیر ملابس معاصی ست دلیلی وارد نشده بلکه خود آنحضرت صلعم بمنافقین در بسیاری از حروب استعانت جسته حالانکه
این منافقین در ظاهر بدتر از فساق مسلمین ودر باطن اضر از معلنین بالشرک اند ولهذا در درک اسفل از نار خواهند بود
آری استعانت بکفار بر قتال مسلمین جائز نیست زیراکه از وادی تعاضد کفر واسلام بر اسلام ست وقبح آن مخفی نیست
بلکه معلوم هر عاقل ست ودفع آن بادلهٔ شرعیه غیر مخفی ست واما استعانت بکفار بر کفار پس از آنحضرت در غیر یک موطن
واقع شده وهم رد کسی که ارادهٔ اعانت کرده واز مشرکین بود بر قتال مشرکین صورت وقوع گرفته وفرموده ما استعانت
بمشرکان نمیکنیم وجمع ممکن ست بآنکه همراه حاجت در جاد تفع جائز ست ورد باعدم این هر دو امر یا یکی از ینهاست
واین مفوض بسوی نظر امام ست وآنحضرت صلعم باحدی از مشرکین یا منافقین استعانت نکرد مگر آنکه همراه رکاب وی
علیه السلام طائفه از خلص مومنین بود واز ینجا این هم منکشف شد که اعانت مسلم از برای کافر حاکم که باراده ملک گیری

برملکی از ممالک اهل اسلام برآمده جائز نیست بلکه حرام بلکه قریب بکفر ست اگرچه اجاره کار کافر برای مسلم رواست
ولیکن این اجاره بمعصیت الهی ست و اعانت کافر بر برادر مسلمان بدون حق شرعی و موجب دخول نار ست و دلیلی از ادله
بران دال نیست بلکه دلالت حجج صادقه بر خلاف اوست چنانکه از قواعد شرعیه معلوم ست پس وای بر حال کسی ست که
در زمره سپاه ملازم کفار ست و همراه آنها بر قتل مسلمان میرود و دست از ایمان در پی حصول بعض حطام فانی پاک میشوید
والامر اوضح من ان یلتبس علی احد من المتفقهین فضلا عمن له اطلاع علی ادلة الکتاب والسنة
ویقتدی بهما اما قتل جاسوس و اسیر کافر حربی پس کفار را اصل اباحت ست چنانکه آیه سیف بران دلالت دارد
فکیف کافر نصب حرب کنند و مسلمانان باسیری یا جاسوسی از انها ظفر یاب گردند که قتل این هر دو امام را جائز ست
چنانکه رسول خدا صلعم از اسرا بدر کشت هر کرا کشت و چنانکه با بنی قریظه بعمل آورد و چنانکه حق تعالی فرمود وما کان
لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض پس امام را میرسد که منت نهد و بگذارد یا فدیه ستاند کما قال تعالی
فاما منا بعد واما فداء ولکن دماء بغاة معصوم ست بعصمت اسلام چنانکه قتل آنها جائز ست بنابر دفع ضرر وصول
بر مسلمین و بغی بر مومنین و در شریعت دلیلی بر قتل اسیر باغیان و قتل جاسوس آنها نیامده خواه حرب قائم باشد یا نه بلکه آمده
که اسیر بغاة را قتل نکنند چنانکه بیاید آری اگر اسیر یا جاسوس باغیان قتیلی را کشته اند که موجب قصاص بران هر دو ست
قتل آنها قصاصا باب دیگر غیر باب بغی ست و سبب آنها از برای قتل موجب قصاص نیست آری اگر امام دانست که مصلحت
در حبس باغی ست حبس او جائز ست زیراکه وی بنابر بغی مستحق بعض آن تعزیرست که عصاة دیگر استحقاقش دارند اگر
چه همین قدر مصلحت چرا نباشد که از حبس تائب گشته صلاح برآید و از بغی باز ماند و معاقبه اش باخذ مال یا افساد مال جائز نیست
زیراکه بادله ثابته در کتاب عزیز و سنت مطهره عصمت مال مسلم و تحریم اکل آن بباطل و عدم حلت آن مگر بطیبت نفس وی
متقررست و اصل در دماء و اموال و اعراض مسلمین حرمت ست پس عمل برین اصل و ثبوت بران و عدم خروج ازان
واجب باشد مگر بدلیلی ناهض که صالح نقل ازین اصل بود پس در هرچه بروجه صحت عقوبت باخذ یا افساد مال آمده
مقصور بر محل خود ست متعدی نیست چنانکه شان هر وارد بر خلاف قیاس ست تا بخلاف قطعی از قطعیات شریعت
چه رسد و این بر تقدیری ست که عقوبت بمال منسوخ نباشد و در مواضعی که وارد شده ثابت بود و اگر منسوخ بوده ست
پس عرق مفسده اش منقطع و ذریعه آن منهدم و حکمش باطل ست و حق تعالی ما را از اشتغال بدان در راحت داشته
چون این مسئله یکی ذریعه و وسیله نهب اموال رعایا و صولت بر منکرش از برای ظلمه فجره گشته و ابحاثش از ما در مولفات
متکرر گردیده و شوکانی رح درین باب بافراد رساله مستقله پرداخته فاشدد یدیك علی ما ذکرنا ولا تقبل الا حجة

صحيحة ثابتة عمن تقوم به الحجة فانه لا حجة فيما ورد عن بعض الصحابة ولا يجوز العمل به فيما لم
يرد فيه دليل فكيف والدليل القاطع قائم بعصمة مال المسلم حاصل آنکه بازستدن مال مسلم ستاخذ وافساد مال او
بهيچ حال روا نيست و چون حقوق امام که بر ذمه رعايا و برايا ست معلوم شد پس ميتوان دانست که از جمله حقوق رعايا
بر امام يکی آنست که قيام بامر الله تعالی کند و ذکرش مفصلا پيشتر گذشته چه مقصود از نصب او همين ست پس پس
دوم تسهيل حجاب آنست که حوائج مسلمين باز بسته باوست و اينها محتاج اند بوی در دفع هر نائبه از نوائب و رفع هر حادثه
و نازله از خصومات و نوازل پس در احتجاب امام از مردم اضرار بحال ايشان و اهمال حوائج رعايا ست و اين خلاف مقصود
امامت و مطلوب از زعامت ست و اگر در نهی از احتجاب هيچ نمی آمد همين قدر کافی ست فکيف که ادله مصرحه باشد
و وعيد بران وارد گشته چنانکه در حديث ابی مريم ازدی ست نزد ابی داود و ترمذی ان النبی صلی الله عليه وسلم قال من
ولاه الله تعالی شيئا من امور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وفقرهم احتجب الله تعالی دون حاجته
وخلته وفقره يوم القيامة واخرجه ايضا احمد والترمذي والحاكم من حديث عمرو بن مرة الجهني
و اين وعيد از احتجاب نه خاص بامام ست بلکه شامل هر والی چيزی از امور مسلمين ست و معهذا بر امام استغراق جميع اوقات
واجب نيست زيرا که وی محتاج نظر در کار و بار مسلمين در خلوت و تدبير اموريکه متعلق آنهاست در تنهائی ست و حاجتمند
مفاوضه مستحق المفاوضه ست و از وقت طعام و شراب و نوم و خواب و هر انچه حاجت ماس بسوی اوست چاره ندارد
و اما تقريب و تعظيم اهل الفضل پس عادت شريف نبوی صلعم مجالست اکابر صحابه و مشاورت با آنها در امور و اذن دادن بآنها
در اوقات خاصه بود که غير دران ماذون نبود چنانکه معروف ست بلکه با بسياری از صحابه خلط داشت و نزد اهل صفه می نشست
و اينها فقراء مسلمين بودند و از اهل و مسکن هيچ نداشتند و در تقريب اهل فضل و علم فوائد جليله و منافع جمه ست از انجا يکی
آنست که اجراء امور بر حسب نظر ايشان در صلاح مسلمين بکند چه علم و فضل ايشان مقتضی همين ست و تعظيم اهل فضل بجمله حق مسلم
بر مسلم و از باب تنزيل مردم بمنازل آنهاست چنانکه دليل صحيح بدان وارد گشته و سخن بر استشاره پيشتر گذشته و تعهد
ضعفا از اهم واجبات ست بر ائمه و اعظم معين بران تسهيل حجاب ست و بحث نمودن از احوال آنها بمعرفت ثقات
که رفع حوائج محتاجين بسوی وی کنند و اغراض آنها را تا مقام رفيعش برسانند عمر بن خطاب رضی الله عنه شب هنگام
می گشت و دور ميکرد بمثل اين مقصد بمنازل ناتوانان و محاويج می آمد و از حال ايشان پرسجوئی مينمود و آنحضيت
امام باعتبار چيزی نيست که اعظم مقصود از نصب ائمه ست و از انجمله حفاظت مسلمين و دفع عدو از ايشان و اخذ بر يد ظالم
و انصاف مظلوم و تامين سبل و تفريق بيت المال بر اهل اسلام ست بموجب ايجاب شرع پس هر که ناهض باين امور

بنحوا و ست مقصود امامت در و ثابت ست و مردم بولایتش منتفع وامن و دعت وطیب عیش وامن بر نفوس واموال وحرم بذات او بهیش حاصل و لقدر وقت باشد اگر چه غیر او در علم از وی بیشتر یا در عبادت از وی تر و در ورع بیشتر و دیگری ناهض بقیام باین امور نیست چه بر مسلمین از علم و عبادت و ورع او هیچ فائده عائد نیست مصالح ده و دینیه صلاح و مجری امور بر مجاری شرعیه بودنش با وجود عجز از قیام با نچه قیام بدان واجب ست و با عدم قدرت بر انفاذ نفع نمی بخشد و امیر بر سریه کسی را کند که صالح باشد چه صلاح امور سریه در انست که امیرش عارف بود و بقیادت جیش و بصیر بود بترتیب محاربین در مواطن حرب عالم بود به تعبیه عساکر در مواضع جنگ و ثابت قدم باشد نزد ملاحمه قتال قوی القلب واسع الصدر حسن التدبیر خبیر بکیفیتی بود که بدان راجی انتصار جیش باشد مقدم بود جائیکه اقدام را متعین یابد محجم بود جائی که احجام را حزم بیند و آنحضرت صلعم هیچ سریه خرد و بزرگ نفرستاد مگر آنکه بر آن امیری میگماشت چنانکه از کتب حدیث و سیر معلوم ست و نزد ضرورت و وقوع حاجت امیر کردن کسی که فاسق ست بر سریه لا باس ست ولکن هر چه را امام بر جیشش از جهت فسق او بترسد از وی بپایان آن بگیرد و از جیش عهد عدم اطاعتش در معصیت بستاند چنانکه در حدیث صحیحین و غیرهما از علی مرتضی آمده قال بعث رسول الله صلی الله علیه وسلم سریة واستعمل علیهم رجلا من الانصار وامرهم ان یسمعوا له ویطیعوه فاغضبوه فی شیء فقال اجمعوا الی حطبا فجمعوا له ثم قال اوقدوا نارا فاوقدوا ثم قال الم یامرکم رسول الله صلی الله علیه وسلم ان تسمعوا وتطیعوا قالوا بلی قال فادخلوها فنظر بعضهم الی بعض وقالوا انما فررنا الی رسول الله صلی الله علیه وسلم من النار فکانوا کذلک حتی سکن غضبه وطفئت النار فلما رجعوا الی رسول الله صلی الله علیه وسلم ذکروا ذلک له فقال لو دخلوها لم یخرجوا منها ابدا وقال لا طاعة فی معصیة الله انما الطاعة فی المعروف و اول کفار را بسوی اسلام خواند اگر بپذیرند فبها و اگر ابا آرند بسوی جزیه طلبد و احادیث وارده در توصیت نبوی صلعم با مراء جیش بتقدیم دعوت بر حرب بسیار ست تا آنکه احمد و ابو یعلی و حاکم و طبرانی باسنادیکه رجالش ثقات اند از حدیث ابن عباس روایت کرده اند قال ما قاتل رسول الله صلی الله علیه وسلم قوما قط الا دعاهم و احمد و ابو داود و ترمذی بسند حسن از حدیث فروه بن مسیک آورده قال قلت یا رسول الله اقاتل بمقبل قومی مدبرهم قال نعم فلما ولیت دعانی فقال لا تقاتلهم حتی تدعوهم الی الاسلام آری اگر امام مصلحت در ترک دعوت بیند ترک کند زیرا که در صحیحین و غیرهما از طریق نافع آمده انما کتب الیه ابن عون یسأله عن الدعاء قبل القتال فکتب الیه انما کان ذلک فی اول الاسلام وقد اغار رسول الله صلعم علی بنی المصطلق وهم غارون وانعامهم تسقی علی الماء فقتل مقاتلهم وسبی ذراریهم واصاب

یومئذ جویریة ابنة الحارث ثم قال نافع حدثني به عبد الله بن عمر وکان في ذلك الجیش ونیز بخاری از براء بن عازب روایت کرده که گفت بعث رسول الله صلی الله علیه وسلم رهطا من الانصار الی ابي رافع فدخل عبد الله بن عتیق بیته لیلا فقتله وهو نائم ودر صحیحین وغیرهما ست از حدیث صعب بن جثامه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم سئل عن اهل الدار من المشرکین یبیتون فیصاب من ذراریهم ونسائهم قال هم منهم ودرین احادیث وانچه در معنیش آمده جمع کرده اند باین طریق که وجوب تقدیم دعوت از برای کسیست که او را دعوت نرسیده و اگر رسیده ست واجب نیست بلکه مستحب ست فقط ابن منذر گوید هو قول جمهور اهل العلم وهمچنین امام را باید که اول دعوت بغاة بسوی رجوع بطاعت کند زیرا که بغی آنها بنا بر همین خروج از طاعت بوده ست اگر بطاعت برگردند واجب شرعی را که طاعت ایمه ست بجا آوردند پس قتال بغی چه و اگر برنگردند باغیان اند وحق تعالی گفته فان بغت احدىهما علی الاخری فقاتلوا التي تبغي حتی تفيء الی امر الله و بر ندب تکریر دعا تا سه بار دلیلی نیست هرچند تکریر ابلغ در معذرت وادخل در انذار باشد واما نشر صحف در حرب پس بدعت ست شرع بدان وارد نگشته ولکن اگر امام داند و بیند که در نشرش مزید تاثیر در رجوع باغی وارعوا فارق حق ست لاباس به باشد بنا بر آنکه مصلحتی بران مترتب میگردد و مرجع ترتیب صفوف بسوی ممارسین حرب عارفین قواعد ضرب ست بانچه دران رجاء غلبه و تمام نصرت بود برپا دارند پس اگر مقتضای تدبیر آن باشد که صفوف مجاهدین مرتب کرده آید امام امر بترتیب صفوف فرماید و اگر بیند که انفع کراد یا تفریق در جوانب یا خروج بعض بقتال و وقوف بعض آخر از برای رده ست همچنان نماید و بالجمله هرگاه که از قبول الاسلام و تادیهٔ جزیه سر باز زنند هنگامهٔ پیکار گرم باید کرد و این واجب ست و ادلهٔ صحیحه ثابته از آنحضرت صلعم بران دلالت دارند چه امراء جیش را امر میفرمود به دعوت کردن بسوی اسلام یا جزیه و اگر آباورزند حکم بقتال آنها میفرمود و تقیید حرب بظن غلبه بی دلیل ست بلکه خواه غالب بودن آنها بتجربه در آید یا مغلوب بودن بهر حال قتال کفار واجب ست والحرب سجال

ومن ظن ممن یلاقی الحروب بان لا یصاب فقد ظن عجزا •

آری اگر بقرائن قویه معلوم شود که کفار غالب آیند و بر ایشان مستظهر گردند درین صورت واجب ست که از قتال آنها تنکب ورزند و باستکثار مجاهدین و استصراخ اهل اسلام پردازند و بر تنکب تمسک بکریمهٔ ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة استدلال کرده اند و این بعموم لفظ خود مقتضی تنکب ست هرچند سببش خاص باشد چه سبب نزول وی آنست که چون انصار اقامت بر زرائع و اصلاح اموال خود کردند و جهاد ترک نمودند حق تعالی در شان ایشان این آیه فرستاد کما اخرجه ابو داؤد والنسائي والترمذي وصححه والحاکم وصححه ایضا و در اصول متقرر شده که اعتبار بعموم لفظ است

نه بخصوص سبب معلوم ست که هر که اقدام کرد وی می‌بیند که وی مقتول ست یا ماسور یا مغلوب وی بدست خود در تهلکه
می افتد و دشمن بپای خویش میزند و فرار از معرکه کفار منجمله ذنوب موبقات ست چنانکه در حدیث ابی هریره از آنحضرت
صلعم آمده قال اجتنبوا السبع الموبقات منجمله اش تولی یوم الزحف نیز آمده و حق تعالی گفته ومن یولهم یومئذ
دبره الا متحرفا لقتال او متحیزا الی فئة فقد باء بغضب من الله و این معصیت که صاحبش خشم خدا را خود گیرد
و بغضب الهی برگردد کافی ست ولکن لابدست از آنکه آنچنان باشند که در حدیث ابن عباس نزد بخاری وغیره آمده
قال لما نزلت ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین فکتب علیهم ان لا یفر عشرون من مائتین
ثم نزلت الآن خفف الله عنکم الآیة فکتب ان لا یفر مائة من مائتین پس چون مسلمانان مثل اضعاف مشرکین
باشند فرار و گریختن از مقابل کفار بر ایشان حرام باشد و اگر زیاده بر دو چند باشند فرار جائز بود و حق تعالی
متحرف لقتال و متحیز الی فئة را مستثنی فرموده و این از هر دو فرار محرم نیست و فئة گاهی رو دست و گاهی متعدد لهذا
گروهی را که بسوی رسول خدا گریخته آمده ارشاد کرد که انا فئتکم کما فی حدیث ابن عمر عند احمد و ابی داود و
ابن ماجة والترمذی و حسنه و در اسنادش یزید بن ابی زیاد ست و در وی مقال معروف ست چه مدار ست
و اقدام به قتال با خشیت استیصال یا تقحم عام مانده بودن و ضعف بر مسلمین ست و در ایام نبوت در هر موطن اتفاق
افتاده و آنحضرت آنها را معذور داشته زیرا که گریختن شان بخشیت تخمین امر بود بلکه آنحضرت صلعم رجوع خالد بن ولید را
بحیثیت استخراج مسلمین از ملاحمه مشرکین فتح نام کرده و این قصه در کتب سیر و حدیث معروف ست و این فرار
بعد از قتل امیر جیش بود که زید بن حارثه ست باز امیر دیگر که بعد از وی بود عبدالله بن رواحه شهید شد پس در کرت
سوم جعفر بن ابی طالب مقتول گردید بعده خالد رایت گرفت و با مسلمین برگردید تا آنکه در جهاد کدام یک را میباید کشت
و کدام یک را نمی باید کشت پس در حدیث انس آمده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال انطلقوا باسم الله
و بالله و علی ملة رسول الله لا تقتلوا شیخا فانیا و لا طفلا صغیرا و لا امرأة اخرجه ابو داود و در اسنادش
خالد بن عبد العزیز ست و در وی مقال ست و احمد از ابن عباس آورده و لا تقتلوا الولدان و اصحاب الصوامع
و در سندش اسمعیل بن ابراهیم بن ابی حبیبه ضعیف ست و احمد توثیقش کرده و شیخین وغیرهما از حدیث ابن عمر روایت
کرده اند که ان النبی صلی الله علیه وسلم نهی عن قتل النساء والصبیان و احمد و ابو داود و نسائی و ابن ماجه و ابن حبان
و حاکم و بیهقی از حدیث رباح بن ربیع از وی صلعم آورده اند لا تقتلوا ذریة و لا عسیفا و ابن کعب بن مالک
از عم خود روایت کرده قال نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن قتل النساء والصبیان اخرجه احمد و

باسناد رجاله رجال الصحیح و در حدیث اسود بن سریع آمده قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تقتلوا الذرية
فی الحرب اخرجه احمد ایضاً باسناد رجاله رجال الصحیح و اخرج احمد والترمذی وصححه من حدیث سمرة بلفظ
اقتلوا شیوخ المشرکین واستحیوا شرخهم و بیهقی نحو آن از حدیث ابن عباس اخراج کرده و ابن ابی جریر هم نحو آن روایت
نموده پس اینهمه احادیث دلیل ست بر منع از قتل شیخ فانی و متخلی للعباده و نساء و صبیان و عسیف یعنی اجیر و لابدست
از آنکه شیخ فانی باشد نه آنکه در وی قوتی بود که بدان قدرت بر قتال داشته باشد که آنرا می باید کشت اگرچه مقاتله نکند
چنانکه حدیث متقدم سمره بران دلالت دارد و لکن اینحدیث از روایت حسن بصری از سمره ست و بارها گذشت که وی از
سمره جز حدیث عقیقه نشنیده و نیز در سندش حجاج بن ارطاة ست و در وی مقال مشهوریست و اولی آنست که چنین گویند
که وصف شیخ بفانی بودنش مقید ست بانچه دران ذکر شیخ مطلقاً آمده و مطلق محمول ست بر مقید و حرام نیست مگر کشتن
شیخ فانی و دلیلی بر عدم جواز قتل اعمی و مقعد نیامده لیکن این هر دو بمنزله شیخ اند در عدم قدرت بر قتال پس الحاق اینها
بشیخ جائز باشد و نیست فرق در میان احرار و عبید زیرا که دلیلی مانع از قتل عبید نیامده و مسلمانان چون با مشرکین قتال
میکردند با هر مقاتل از احرار باشد یا عبید بمقاتله پیش می آمدند و گاه باشد که عبید را در قتال تاثیر بر احرار باشد چنانکه از وحشی
روز احد اتفاق افتاده و قیاس عبد بر عسیف غیر صحیح ست زیرا که عسیف مقاتله نمیکند بلکه صرف از برای خدمت
سپاه و تعهد امور ذاتی او همچو حفظ متاع و دواب همراه می باشد همچو بهیر و بنگاه و معهذا اگر عسیفی بمقاتله در بر و شود کشتنش
جائز باشد و اما جواز قتل ذی الرای پس دلیلی دال بران نیامده بعد از انکه متصف ست بوصف موجب عدم جواز قتل او
چنانکه شیخ فانی یا متخلی للعباده یا زن باشد مگر آنکه چنان گویند که انچه ضرر از مقاتله مقاتل بمسلمین میرسد بیشتر از آن از رای
صادر ذوی الرای دست بهم میدهد و لکن این رای مجرد ست و تخصیص ادله بمجرد رای نزد اهل انصاف صحیح نیست و وجه
قتل ترس لحوق ضرر ست بمسلمانان بترک قتل آنها زیرا که چون کفار کسی را ترس خود از برای حصن نفوس خود از سهام
و رماح مسلمین و سیوف آبدار مؤمنین گردانند که شرع شریف کشتن او را مباح نساخته ست و از مخالطت آنها خوف کثرت
قتل در مسلمانان یا غلبه کفار بر اهل اسلام باشد درینصورت قتل ترس و برداشتن هر انچه آنرا سپر و حصن خود ساخته اند
جائز ست بغرض دفع مفسده عظیمه بمفسده که بمراحل ما دون اوست و ادله کلیه شریعت اقتضاء آن میکنند و اگر این ترس
مسلم ست و از مخالطت کفار با ایشان خشیت استیصال مسلمین بقتل و ملاحمه بود پس شک نیست که قتل یکی یا جماعتی
افزون از استیصال جیش مسلمین و ادخال وهن بر بیضه اسلام در اقطار اسلامیه ست و این کشت و خونش از باب دفع مفسده
کبیره بمفسده صغیره باشد و فی الشر خیار و لکن درین امر اکتفا بمجرد ظنون کاذبه و خیالات مختله نباید کرد زیرا که خطر

ن اراد بالشیوخ الرجال المسان اهل الجلد والقوة علی القتال ولا الهرمی والشرخ صغار لم یدرکوا مجمع البحار

قتل مسلم بس عظیم ست بلکه لابد ست از انکه خشیت استیصال متفق علیه عقول اہل رای وتجارب ست ولزوم دیت قتلش
ظاہر ست چه دم مسلم مقتول ہدر نرود ورائگان برباد داده نیاید وہمچنین لزوم کفاره چنانکه تحقیقش در موطن آن گذشت
وادله کثیره از کتاب وسنت دلالت ابلغ ترا بر وجوب مشی دارد بقتل مشرکین ودرین کلیات نهی از قتل [illegible]
ذی رحم که بدان حجت استد وصالح تخصیص ادله صحیحه شود وارد نشده ومع هذا معارض ست بمثل خود پس رجوع بسوی عموم
که در قرآن وسنت ثابت گشته واجب باشد فاعرف هذا ولیس ها هنا ما یوجب التخصیص والتقیید واما تحریق
وغیره پس اصل این ست که او تعالی ما را امر بقتل مشرکین کرده ولکن حقیقی که قتل بران باشد همین نفس بوده ونزاع در
گرفته که چنین باید کرد نه چنان پس مانعی از قتل آنها بهر سبب قتل چه رمی وطعن وچه تحریق وهدم وچه رفع از شاهق ونحو
آن نیست ومنع نیامده مگر از سوختن انسان چنانکه در صحیح بخاری وغیره از حدیث ابی هریره آمده قال بعثنا رسول الله صلی الله علیه وسلم
في بعث فقال ان وجدتم فلانا وفلانا رجلین فاحرقوهما بالنار ثم قال حین اردنا الخروج اني كنت امرتكم
ان تحرقوا فلانا وفلانا وان النار لا يعذب بها الا الله تعالى فان وجدتموهما فاقتلوهما واین دال ست بر منع
تحریق بهر حال چه بعد از انکه آنحضرت صلعم امر باحراق دو مرد مشرک که مبالغه در ایذای وی صلعم بوده مستحق قتل گشتند از سوختن
منع کرده وبچیزی تعلیل کرده که مفید عدم جواز تحریق احدی از عباد نار ست مشرک باشد یا غیر مشرک گو در عصیان و تمرد
علی الله یا علی الرسول بمبلغی عظیم رسیده باشد وانچه از بعض صحابه واقع شده محمول بر نرسیدن دلیل ست وهمچنین قتل بشب
ناجائز ست ودر احادیث کثیره از ان نهی آمده پس مخصص ادله قتل مشرکین باشد علی کل حال وبکل سبب من اسباب
القتل ومراد باحسان قتله در حدیث اذا قتلتم فاحسنوا القتلة ترک تعذیب وتعجیل در تحصیل موت ست واین نه
مختص بقتل سیف ست واستعانت بعبید نزد الجاء ضرورت بر مالکان واجب ست زیرا که من جمله اموال مسلمین اند اما امام
را نمیرسد که بی اذن مالکین از بندگان مدد جوید وبرین محمول ست رد آنحضرت صلعم عبید را واما بر آمدن زنان پس در
حدیث ربیع بنت معوذ ست نزد بخاری وغیره قالت كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نسقي القوم
ونخدمهم ونرد القتلى والجرحى الى المدينة ومسلم وغیره از حدیث ام عطیه انصاریه آورده قالت غزوت مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات اخلفهم في رحالهم واصنع لهم الطعام واداوي
الجرحى واقوم على الزمنى ونیز مسلم وغیره از انس روایت کرده اند که گفت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يغزو بام سليم ونسوة معها من الانصار يسقين الماء ويداوين الجرحى واین احادیث دلالت دارند بر
جواز خروج زنان همراه غزاة ولاسیما میکه غازیان را حاجت باشد بسوی اینها ومنافی آن نیست انچه بخاری وغیره

از حدیث عایشه اخراج کرده اند انها قالت قلت یا رسول الله نری الجهاد افضل الاعمال افلا نجاهد قال
لکن افضل الجهاد حج مبرور زیرا که این حدیث دال بر افضلیت حج مبرور ست و آن محل نزاع نیست و جواز غنیمت
نفوس کفار معلوم ست از ادله کتاب و سنت و اجماع سابق و لاحق مسلمین و همچنین ادله صحیحه دال اند بر جواز استرقاق کفار
بدون فرق میان عربی و عجمی و ذکر و انثی و در تخصیص اسرای عرب بعدم جواز استرقاق آنها دلیلی که صالح تمسک باشد قائم
نیست بلکه ادله متکاثره قائم اند بر آنکه حکم اینها حکم سائر مشرکین ست و آنحضرت صلعم جماعتی را از بنی تمیم بند کرد و عایشه را
فرمود که هر کرا خواهد از انها آزاد سازد و مبالغه کرد و فرمود من فعل کذا فکانما اعتق رقبة من ولد اسمعیل و
[illegible] اذهبوا فانتم الطلقاء و مثل آنکه واجب درینجا موقوف ست بر مدلول ادله کثیره صحیحه از تخییر در هر
مشرک میان قتل و من و فداء و استرقاق و هر که دعوی تخصیص نوعی یا فردی از انواع و افراد آنها کند وی مطالب
بدلیل ست و آنکه از آنحضرت صلعم مروی ست که روز خیبر فرمود لو کان الاسترقاق علی العرب جائزا لکان الیوم
وانما هو اسر پس این روایت بهیچ وجه بصحت نرسیده و در سندش کسی ست که در غایت ضعف ست بلکه غایت ضعف
و امر اسر نساء عرب ظاهرتر از انست که ذکر بتوان کرد و وقائع درین باب ثابت ست در کتب صحیحین و غیرهما و در کتب
سیر جمیعها و اما غنیمت اموال کفار پس در ان اختلافی نیست و ادله کتاب و سنت بدان مصرح اند اینقدر هست که غانم بغنیمت
مستبد نگردد زیرا که اگر چه سبحانه غنیمت را از برای غانمین گردانیده لیکن قسمتش را بسوی نظر نبوی مفوض کرده و بعد
از انحضرت صلعم مفوض بسوی ائمه مسلمین ست پس استبداد احدی از غانمین بانچه غنیمتش کرده خلاف تشریع الهی ست بلکه خیانت
مسلمین و غلول غنیمت باشد و این همه قبیح ست ادله بر منع و تحریمش و اثم صاحبش دلالت دارند و در هر چه از انها تخصیص
آمده آن خارج ست ازین حکم چنانکه در حدیث ابن عمر نزد بخاری و غیره ست قال کنا نصیب فی العسل والعنب فناکله
ولا نرفعه و مسلم و غیره از حدیث عبدالله بن مغفل روایت کرده اند قال اصبت جرابا من شحم یوم خیبر فالتزمته
فقلت لا اعطی الیوم احدا من هذا شیئا فالتفت فاذا رسول الله صلعم متبسما و درین باب حدیثها ست و از اینجا
معلوم شده باشد که انچه جیش غنیمت کرده مشترک ست میان همه غانمین مسلمین بغیر فرق میان آنکه این غنیمت خود ایشان
کرده باشند یا غنیمت طلیعه یا سریه دیگر بود که تاراج این غنیمت نکرد مگر بقوت این جیش و اگر غنیمت بزور بازوی خود
نموده اند نه بقوت جیش پس طلیعه و سریه همچو جیش مستقل باشد و مستحق چیزی ست که بدان منفرد گشته حاصل آنکه استقلال
واحدی از غانمین قبیح ست مگر آنکه امام شرط کرده باشد چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث ابی قتاده آمده ان النبی صلی الله
علیه وسلم قال یوم حنین من قتل قتیلا فله سلبه و در حدیث قصه ست و احمد و ابو داود باسنادی که رجالش رجال

صحیح اند از حدیث انس آورده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال یوم حنین من قتل رجلا فله سلبه
فقتل ابو طلحة عشرین رجلا واخذ سلابهم واخرج مسلم وغیره ان عوف بن مالك قال لخالد بن الولید
اما علمت ان النبي صلی الله علیه وسلم قضی بالسلب للقاتل قال بلی ودر صحیحین وغیرهماست از حدیث سلمه بن
الاکوع ان النبي صلی الله علیه وسلم قال فی قصة قتله للرجل صاحب الجمل الاحمر من قتل الرجل قالوا سلمة
بن الاکوع قال له سلبه اجمع وهم در صحیحین وغیرهماست ان النبي صلی الله علیه وسلم قضی بسلب ابي جهل لمعاذ
بن عمرو بن جموع لکونه الذي قتله ومذهب جمهور آنست که قاتل مستحق سلب مقتول ست برابرست که امیر جیش قبل
ازان من قتل قتیلا فله سلبه گفته باشد یا نه ومن علمای جمهور بآن رفته اند که قاتل مستحق آن نیست مگر آنکه امام از برای او
این شرط کرده باشد ودال ست بر مذهب جمهور اشتهار این امر نزد صحابه در حیات نبوی که سلب قاتل راست گو امام
نگفته باشد چنانکه در حدیث متقدم عوف بن مالک ست وآما تنفیل پس آنحضرت صلعم تنفیل ربع بعد از خمس در بدایت
وتنفیل ثلث بعد از خمس در رجعت فرمود اخرجه احمد وابو داؤد وابن ماجة من حدیث حبیب بن مسلمة
وصححه ابن حبان وابن الجارود والحاکم واخرج احمد والترمذي وابن ماجة وصححه ابن حبان من حدیث
عبادة بن الصامت ان النبي صلعم کان ینفل فی البداءة الربع وفی الرجعة الثلث واخرج احمد وابو داؤد
وصححه الطحاوي من حدیث معن بن یزید قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم کان ینفل بعض من
یبعث من السرایا لانفسهم خاصة سوی قسم عامة الجیش وخمس در همه واجب ست ودر صحیحین وغیرهماست
از حدیث ابن عمر ان النبي صلی الله علیه وسلم بعث سریة قبل نجد فخرجت فیها فبلغت سهماننا اثنی عشر
بعیرا ونفلنا رسول الله صلی الله علیه وسلم بعیرا بعیرا ودرین باب احادیث کثیره ست وآما بودن صفی از برای
امام پس در حدیث یزید بن عبد الله ست کنا بالمربد اذ دخل رجل معه قطعة ادیم فقرأناها فاذا فیها
من محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم الی بني زهیر بن اقیس انکم ان شهدتم ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقمتم الصلوة واتیتم الزکوة وادیتم الخمس من المغنم وسهم النبي صلی الله علیه وسلم وسهم
الصفي انتم آمنون بامان الله تعالی فقلنا من کتب لك هذا قال رسول الله صلی الله علیه وسلم واخرج
ابو داؤد باسناد رجاله رجال الصحیح وصححه ابن حبان والحاکم من حدیث عایشة قالت کانت صفیة
من الصفي ولکن معارض ست حدیث ابن مالک در صحیحین وغیرهما قال صارت صفیة لدحیة الکلبي ثم صارت
لرسول الله صلی الله علیه وسلم واین را در صحیحین طرقهاست وهرچه درین هر دو ست مرجح ست برانچه خارج از آن

هر دوست کما هو معلوم و از انچه دال ست بر ثبوت صفی از برای ایمه حدیث ابن عباس ست ان النبي صلى الله عليه
وسلم تنفل سيفه ذا الفقار يوم بدر اخرجه احمد والترمذي وحسنه و ابو داؤد و نسائی از عامر شعبی
مرسلا آورده قال كان للنبي صلى الله عليه وسلم سهم يدعى الصفى ان شاء عبدا وان شاء امة وان شاء
فرسا يختاره قبل الخمس و از ابن عون آمده قال سألت محمد بن سيرين عن سهم النبي صلى الله عليه وسلم
والصفى قال كان يضرب له سهم مع المسلمين وان لم يشهد والصفي يوخذ له راس من الخمس قبل كل شئ
اخرجه ابو داود باسناد رجاله ثقات ولكن مرسل ست و مجموع انچه ذکر رفت دال ست بر ثبوت صفی از برای امام
بعد از انکه او را سهمی بزنند حاضر باشد یا غائب و بودن قسمت بعد از تخمیس منصوص قرآن کریم ست واعلموا انما غنمتم
من شئ فان لله خمسه الآية و نیست خلاف دران و تقیید بذکور بجهت آنست که آنحضرت صلعم زنان حاضرین را
سهمی همچو سهام رجال مقرر نمیکرد چنانکه در صحیح مسلم وغیره ست از حدیث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يغزو بالنساء فيداوين الجرحى ويحذين من الغنيمة واما بسهم فلم يضرب لهن و آنکه در حدیث ابن زیاد
عن جدته عن ابيه آمده ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم لها ولمن معها من النساء كما اسهم للرجال عند
فتح خيبر اخرجه احمد و ابو داؤد پس در سندش راوی مجهول ست و بقیه اش ضعیف پس حجت بدان قائم نگردد تا
معارضه اش با انچه در صحیح ثابت ست چه رسد و حمل آن بر رضخ کرده اند و غنیمت حق مکلفین ست زیرا که در راه خدا قتال
می کنند و صبیان مقاتل نیند و لهذا آنحضرت اذن نمیداد در غزو مگر کسی را که عاقل بالغ گردد چنانکه در کتب سیر و حدیث ست
و آنکه ترمذی از اوزاعی آورده اسهم النبي صلى الله عليه وسلم للصبيان بخيبر پس حجت بدان غیر قائم ست لاسیما
با رسال این روایت و مخالفتش باحادیث صحیحه و این اسهام محمول ست بر رضخ و همچنین عبید از اهل غزو نیند و استحقاق غنیمت
غانمین راست مسلم وغیره از ابن عباس روایت کرده اند انه سئل عن المرأة والعبد هل كان لهما سهم معلوم
قال لا الا ان يحذيا من غنائم القوم و در حدیث اوست رضی الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم
يعطى المرأة والمملوك من الغنائم دون ما يصيب الجيش اخرجه احمد و ابو داؤد والترمذي وصححه و این نیز
محمول بر رضخ ست و مثله ما اخرجه احمد و ابو داود والترمذی وصححه من حديث عمير آبی اللحم قال شهدت خيبر مع سادتي
فكلموا في رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرني فقلدت سيفا فاذا انا اجره فاخبر اني مملوك فامرني بشئ
من خرثي المتاع و اگرچه غنیمت حق غازیان غانمان ست لیکن رد در احکم جیش مقاتل باشد زیرا که موجب زیادت
قوت و رغبت در قتال و سبب افزایش ضعف و فشل و رهبت عدو در اقدام بر جیش مقابل از مسلمین ست و انچه در

عطای آنحضرت از برای حاضر قسمت که نه مقاتل ست و نه رد، وارد شده محمول بر رضخ ست نه بر سهام چنانکه در صحیحین
وغیرهما از حدیث ابی موسی آمده که انه قدم هو وجعفر بن ابي طالب ومن كان معهم في السفينة التي رجعوا فيها
من الحبشة الى رسول الله صلعم وانه كان قدومهم عليه صلعم حين افتتح خيبر قال فاسهم لنا او قال
اعطانا وما قسم لاحد غاب عن فتح خيبر منها شيئا الا لمن شهد معه الا لاصحاب سفينتنا مع جعفر و
اصحابه قسم لهم معهم وهر که از معرکه بگریخت او را اثری در تحصیل غنیمت نبود زیرا که ضرری و وهنی که بسبب فرار
او بر غزاة مقاتلین حاصل شده بیشتر از آن تقویت ست که در حضور این گریزندگان همراه غزاة قبل از احراز غنیمت دست بهم
میداد و حق مذهب جمهور ست که فارس را با فرس سه سهم باشد و راجل را یک سهم و برین ست دلالت احادیث صحیحه کثیره
و هر که قائل دو سهم از برای فارس ست حجت وی حدیث مجمع بن جاریه انصاری ست قال قسمت خيبر على اهل الحديبية
فقسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمانية عشر سهما وكان الجيش الفا وخمس مائة فيهم ثلثمائة فارس
فاعطى الفارس سهمين والراجل سهما اخرجه احمد وابو داود لکن در اسناد اینحدیث نزد جماعه از حفاظ ضعف ست
با توهیم روایت حیث قال فیهم ثلثمائة فارس با آنکه دو صد سوار بودند نه سه صد ومعهذا تاویلش ممکن ست چه میتوان گفت
که فارس را سهم فرس او هم بداد و این دو سهم شد و سهم سوم او با سائر رجال بود و دال ست برین مراد روایت ابن ابی شیبه
از برای اینحدیث باین اسناد بلفظ للفرس واخرجه ایضا احمد عن ابي اسامة وابن نمير معا بلفظ اسهم للفرس
حاصل آنکه بهر حال تاویل این لفظ که در حدیث مجمع بن جاریه آمده واجب ست چه احادیث کثیره صحیحه از جماعه از صحابه آمده است
که آنحضرت صلعم فارس را سه سهم داد یک او را و دو فرس او را و وجه آنکه سوار حاضر وقعه را سه سهم باشد اگرچه پیاده قتال
کرده آنست که آنحضرت او را و اسپ او را سه سهم داد و نپرسید که بر اسپ جنگ کرده یا پیاده و ترک استفصال نازل
بمنزله عموم ست و هر که بمرد وارث میت مالک سهم اوست بدون فرق میان غنائم و نحو آن و نیست دلیل بر مشروعیت
رضخ از برای حاضر غنیمت که غیر از مقاتلین باشد مگر حدیثی که در بارهٔ نساء و صبیان و عبید گذشته و اما من عدای اینها
پس امام را میرسد که هر که قدمی در اسلام دارد تخصیص وی بچیزی از غنیمت فرماید چنانکه در حدیث متقدم ابی موسی ست
و رفع روایت الغنيمة لمن شهد الوقعة بصحت نرسیده پس در خور قیام حجت نباشد حاصل آنکه غنیمت مستحق غانمین ست
و ایجاب چیزی از آن از برای غیر غانمین بلکه ندب آن محتاج دلیل ست بلکه رضخ را مباح گفتن هم روا نیست زیرا که تصرف ست
در ملک غیر بغیر امر او و قیاس غیر نبی صلعم بر نبی علیه السلام صحیح نباشد لانه اولى بالمؤمنين من انفسهم و دلیل ست بر تطهیر اوانی مشرکین
حدیث جابر بن عبدالله گفته كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصيب من آنية المشركين واسقيتهم

فنستمتع بها ولا نغيب ذلك عليهم وچون سائر مسلمين مال مسلم را از كفار بستانند مالك آن را احق باشد بآنكه از ديگران
چنانچه در صحيح آمده ان المشركين اخذوا ناقة رسول الله صلى الله عليه سلم العضباء فاخذتها امراة من الانصار
كانت في اسرهم ورجعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهم در صحيح ثابت شده انه ذهب فرس لابن عمر
فاخذه المشركون فظهر عليهم المسلمون فرد عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وابق عبد له
فلحق بارض الروم وظهر عليهم المسلمون فرده عليه خالد بن الوليد بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهرچه
برداشتنش از غنيمت دشوار آيد آنرا سوختن بايد زيرا كه در حديث صحيحين وغيرهما از ابن عمر آمده ان النبي صلى الله عليه وسلم
قطع على بني النضير وحرق ونزل في ذلك قوله تعالى ما قطعتم من لينة او تركتموها الآية وهم در صحيحين وغيرهما ست
ان جرير بن عبد الله حرق ذا الخليصة بالنار فبرك رسول الله صلعم على خيل احمس ورجالها خمس مرات
واحمد وابو داود وابن ماجه از اسامه بن زيد روايت كرده اند قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قرية
يقال لها ابنا فقال ائتها صباحا ثم حرق ودر سندش ضعف ست وجمهور بآن رفته اند كه تحريق وتخريب در بلاد عدو
جائز ست واوزاعي وليث وابو ثور آنرا مكروه گفته اند ولكن نزد ايشان دليلى بر منع نيست وتمسك بآنچه در موطا از ابى بكر آمده
انه قال ليزيد بن ابي سفيان حين بعثه الى الشام ولا تعقرن نخلا ولا تحرقه صحيح نيست زيرا كه قول صحابى ست حجت
بدان نمى استد وميكه منفرد باشد فكيف كه خلاف ما صح عن الشارع بود ودليل بر عدم جواز احراق مستحق القتل كافر باشد يا غير آن گذشته
وهمچنين جائز نيست تحريق حيوان مگر بعد از ذبح چه از تعذيب بنار نهى آمده ودفن يا كسر سلاح چون حمل آن از ارض عدو دشوار
افتد براى امام ست او را ميرسد كه امر باتلاف آن ونحو آن از آلات حرب بسببى از اسباب مقتضيه تلف فرمايد

فصل دار الحرب دار اباحت ست زيرا كه او تعالى ما را امر بقتال اهل شرك كرده ودما واموال ونساء ايشان را از براى ما
مباح فرمود پس ازين حيثيت بر اصل اباحت باشند خواه ايشانرا در ديار ايشان يابيم يا در غير ديار ايشان ولكن تقييد اين اطلاق
لائق حال ست زيرا كه عصمت دم مسلم ومال مسلم كه در دار الحرب باشد هنوز باقى ست احدى را از مسلمانان خلاف اين عصمت
جائز نيست چه دار الاباحة بودن دار الحرب از همين حيثيت ست كه ذكر يافته نه مطلقا وجواز شراء چيزى كه از دار الحرب
گرفته شده ظاهر ست چه هر كه آنرا گرفته مالك آنچيز ست واين آخذ اگر مسلمان ست شراء والد وذى رحمش ازو صحيح نباشد
چه مسلم مخاطب ست باحكام اسلام ومنجمله آن احكام يكى عتق رحم اوست بروى واگر كافر ست در شراء رحم او باكى نيست بنا بر
آنكه هرچند مخاطب بشرعيات ست لكن اين باعتبار اثم اوست بر ترك شرعيات نه باعتبار صحتش ازو زيرا كه اسلام شرط ست
از براى صحت وآنكه گفته اند كه در دار الحرب قصاص نباشد هوجه محض ست ودليلى از كتاب وسنت وقياس صحيح واجماع

بران نیست وکیف که احکام شرعیه لازمه حال اہل اسلام ست در ہر زمان ومکان که یافته شوند ودار الحرب ناسخ احکام
شرعیه یا بعض آن نیست وقصاصی که حق تعالی ایجاب آن بر مسلمانان کرده ثابت ست در دار الحرب چنانکه در غیر آن
ثابت ست فمها وجدنا الی ذلک سبیلا ونیست فرق میان قصاص وثبوت ارش مگر مجرد خیال مبنی بر ہبا زیراکه ہر واحد
ازین ہر دو حق محض آدمی ست حکم بدان از برای وی بر خصم او واجب ست واین مفوض باختیار اوست وغایت انچه درین
باب ثابت شده وضع دماء واقعه در ایام جاہلیت ست که از انحضرت صلعم واقع گشته ودران تعرضی از برای دماء مسلمین
نیست پس این دماء بر ہمان احکام اسلام باشد که در باره اش وارد گشته وہیچ شی ازین احکام مرفوع نشود مگر بدلیلی
که صالح نقل بود ورنه بقا بر امر ثابت در شرع از لزوم قصاص ولزوم ارش واجب ست ومسلمانی که باامان اہل حرب
داخل دار الحرب گردد اورا میرسد که بر ہرچه از اموال حربیان وسفک دماء آنها قادر ومتمکن باشد بگیرد وبکند واسلام
حربی که در دار الاسلام اسلام آرد عصمت ست از برای مال واولاد او که بحد بلوغ نرسیده وہرکه زعم کند که چیزی از
مال مسلم بنا بر آنکه این مال او در دار الحرب ست حلال ست این حرف از وی جز بدلیل که دال بر نقل از عصمت باشد پذیرفته
نشود ودلیل موجود نیست واحادیث صحیحه مصرحه اند بانکه تکلم کفار بکلمهٔ اسلام عاصم دماء واموال آنهاست واین احادیث
مغنی ست از غیر خود در استدلال برین مدعا واز غرائب آراء مبنیه بر سراب فرق کردن ست میان اسلام کفار در دار الاسلام
ومیان اسلام آنها در دیار شان ومیان مال منقول وغیر منقول که برین فرق اثارتی از علم نیست وراد این فرق ست
اخراج احمد وابو داؤد باسناد رجال ثقات که ان النبي صلی الله علیه وسلم حاصر بني قریظة فاسلم ثعلبة واسید
بن شعبة فاحرز لهما اسلامهما اموالهما واولادهما الصغار ودرین باب حدیثهاست وبالجمله اسلام حاصن
جمیع اموال اوست خواه در دار الاسلام باشد یا دار حرب وخواه نزد مسلم بود یا نزد حربی وفرق کردن دران بی وجه ست

فصل دربیان بغی

قرآن کریم وسنت مطهره بتسمیه کسیکه باحقین بمقاتله پیش آمد ببغی وباغی آمده قال الله عز وجل وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي ودر صحیح ثابت شده
ان عمار بن یاسر تقتله الفئة الباغية پس باغی عبارت از مومنی ست که خارج از طاعت امامی شده که حق تعالی
طاعتش را بر عباد خویش واجب ساخته ست وقادح ست بروی در قیام او بمصالح مسلمین ودفع مفاسد از مومنین از
غیر بصیرت وبر غیر طریقهٔ مناصحت وچون ہمراه این خروج وقدح محاربه وقیام را در وجه امام ہم منضم ساخت بغی او تمام
وکمال شد وبغایت رسید وبنهایت انجامید وہر فرد از افراد مسلمین مطالب آمد بمقاتله ومقابلهٔ او لقوله سبحانه وتعالی

فان بغت احدٰیهما الآیة وقعود از نصرت حق نه از باب ورع ست بعد از انکه حق تعالی فرموده فقاتلوا التي تبغي
حاصل آنکه چون بغی متبین گردد والتباسی دران نماند و باغی در صلح ندر آید قعود از مقاتله اش خلاف امر الٰهی ست و نزد
لبس واجب نبود تا آنکه محق از مبطل نمایان گردد وسعی در صلح واجب آید واظهار اینمعنی که امام در مسئله از مسائل اجتهادیه
سالک مسلک خلاف مقتضای دلیل شده داخل بغی نیست زیرا که مجتهدان همبرین هنجار بوده اند ولکن انچه لائق ست
آنست که هرگاه غلط امام ظاهر گردد وی امام را نصیحت کند و بر رؤس اشهاد بروی شناعت ظاهر نسازد بلکه چنانکه
در حدیث آمده که دستش گرفته بخلوت برد و بذل نصیحت فرماید و سلطان خدا را ذلیل نماید و در اول کتاب امامت
گذشته که خروج بر ائمه جائز نیست هرچند در ظلم بمبلغ بالغ چرا نرسیده باشند مادام که نماز برپا دارند و کفر آشکار
از ایشان سر برنمیزند و احادیث وارده درینمعنی متواتر ست ولکن بر ماموم طاعت امام در طاعة الله وعصیان امام
در معصیت خدا واجب ست و نیست طاعت مخلوق در معصیت خالق و ماموریکه انچه دادنی ست با امام نمیدهد باغی نیست
ازین حیثیت و همچنین غیر مطیع او در انچه خدا طاعت امام بروی واجب ساخته از جهاد یا ولایت بحق یا نصیحت و جز آن
باغی ست و هکذا اگر قائم بامری شده که اختیارش بسوی امام بود زیرا که خود را بجای او نشاند و در مقعدی قعود کرد که جز
از برای کسیکه امام باشد و امامتش بمبایعت مسلمین ثابت گردد نمی شاید پس ازین حیثیت باغی باشد و حکم باغی آنست
که اسیرش قتل نکنند و جریح را نکشند و مدبر را قتل ننمایند در حدیث ابن عمر ست ان النبي صلی الله علیه وسلم قال
لابن مسعود یا ابن ام عبد ما حکم من بغی من امتي قال الله ورسوله اعلم قال لا یتبع مدبرهم ولا یجهز علی
جریحهم ولا یقتل اسیرهم اخرجه الحاکم وصححه والبیهقي ولکن در سندش کوثر بن حکیم ضعیف ست بیهقی گفته
هذا الحدیث ضعیف ولکن مقوی او ست انچه ابن ابی شیبه وحاکم وبیهقی از طریق عبد خیر از علی رضی الله عنه روایت
کرده اند بلفظ نادی منادی علي یوم الجمل الا لا یتبع مدبرهم ولا یذفف علی جریحهم و سعید بن منصور از
مروان بن حکم اخراج کرده قال صرخ صارخ علي علیه السلام یوم الجمل لا تقتلوا مدبرا ولا یذفف علی جریح
ومن اغلق بابه فهو امن ومن القی السلاح فهو امن ابن حجر گفته قد صح عن علی علیه السلام من طرق و بیهقی
از ابی امامه آورده قال شهدت صفین فکانوا لا یجیزون علی جریح ولا یقتلون مولیا ولا یسلبون قتیلا
و هم از ابی فاخته روایت نموده ان علیا علیه السلام اتي باسیر یوم صفین فقال لا تقتلني صبرا فقال
لا اقتلك صبرا اني اخاف الله رب العالمین ثم خلی سبیله و درین باب آثار کثیره ست از جناب مرتضوی
زیرا که وی رضی الله عنه مبتلی بقتال بغاة گردیده علی اختلاف انواعهم و علم ازو آمده و اصل این باب ست مرفوعات

درین باب نیامده و بالجمله جائز نیست قتل و مقاتله باغی مگر در حال حرب نه بعد از هرب اگرچه بجانب فیه خود برگردد یا اندیشه عود او دامنگیر باشد و معنی بغی نه مختص بنوعی دون نوعی ست و بطائفه دون طائفه بلکه شامل هر آنکس ست که از وی بغی صورت گیرد خواه این بغی بر امام باشد یا بر طائفه از مسلمین یا بر فردی از افراد ایشان زیرا که سند درین حکم زیر قوله تعالی فان بغت احداهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٔ الی امر الله و اموال بغاة در غنیمت نیست خواه همراه خود در معرکه قتال حاضر آورده باشند یا حاضر نیاورده و در خانها گذاشته زیرا که معصوم ست بعصمت اسلامیه و هر که دعوی خروج چیزی ازان اموال ازین عصمت شرعیه کند بروی دلیل ست چنانکه حدیث متقدم ابی امامه افاده این معنی کرده و آنکه از علی علیه السلام مروی گشته که روز جمل فرمود انظروا الی ما حضروا به الحرب من آلة فاقبضوه وما سوی ذلك فهو لورثتهم پس بیهقی گفته که منقطع ست و صحیح آنست که هیچ ازان نگرفت و نه سلب قتیل ستاند انتهی و نیز بیهقی از علی آورده که وی سلب میگرفت و ازینجا شناخته باشی که نیست فرق درمیان انچه جلبش کردند و انچه جلبش نه کردند و نه میان آله حرب و جز آن و میان مغصوب و غیره آری امام را تضمین باغیان و اعوان آنها میرسد زیرا که این اموال را بدون حلت گرفته اند پس باز گرفتن آن یا مثل آن را جائز باشد چه امام ماموریست بامر بمعروف و نهی از منکر و باخذ بر ید ظالم و انصاف مظلوم و این از همین قبیل ست و نیست فرق در آنکه انچه اینها گرفته اند اموال بنی آدم باشد یا اموال بیت المال مسلمین زیرا که اینهمه مظلمه ست و من استشکل مثل هذا او ورد فی تاثیل الحجته فیه ما لا یسمن ولا یغنی من جوع فلم یصب و با آنکه تضمین بغاة بانچه از راه ظلم و عدوان گرفته اند حق ست لکن املاکی که آنرا از ملک خود در تقرب الهی همچو وقف و جز آن برآورده اند و بموقع خود واقع شد امام را نقض آن و گرفتن آن در عوض انچه تلفش ساخته اند نمی رسد زیرا که این اموال در ملک شان نمانده بلکه در مصرف تقرب رفته پس نقض آن بهیچ حال جائز و لائق حال امام نباشد همچنین حال آن مال ست که در مباحی یا محظوری از املاک خود خارج کرده اند چه درین خارج ملک آنها باقی نمانده بلکه در دست دیگری رفته و خطاب ضمان بآنها در املاکی ست که زیر ایدی شان باقی ست و مسلمانی که مال خدا در دست یکی از انها یافت آنرا بر جان خود صرف نکند اگرچه مستحق آن باشد بلکه چون بیابد به بیت المال رساند تا امام در مصرف وی صرفش نماید

فصل تامین رسل ثابت ست در شریعت اسلام بثبوتی که در علم آن شکی و شبهتی نیست نزد آنحضرت صلعم رسل کفار می آمدند و واحدی از صحابه متعرض بحال آنها نمی شد و این طریقه مستمره و سنت ظاهره ست بلکه شیوهٔ غیر اهل اسلام از ملوک کفار نیز همین بوده ست و رسل آنحضرت پیش آنها بدون تقدم امان از طرف آنها میرفتند و هیچکی تعرض نمیکرد حاصل آنکه اگر قائلی بگوید که تامین رسل متفق علیه شرائع ست چندان دور نباشد و این معنی نزد مشرکین اهل جاهلیت عبدهٔ اوثان هم معلوم بود و لهذا جناب

نبوت ارشاد کرد لولا ان الرسل لا تقتل لضربت اعناقکما و این کلمه بهر دو رسول مسیلمه کذاب فرمود اخرجه
احمد و ابو داود و درین کلمه تصریح ست بآنکه شان رسل آنست که در اسلام و ما قبل آن کشته نمی شوند و مثل اوست انچه
در حدیث احمد و ابو داود و نسائی و حاکم آمده و فیه ان ابن مسعود قال فمضت السنة ان الرسل لا تقتل و ادله
درباره تامین احدی از مسلمین بسیارست از انجمله حدیث علی ست نزد احمد و ابو داود و نسائی و حاکم مرفوعاً قال ذمة
المسلمین واحدة یسعی بها ادناهم و از انجمله ست حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده مرفوعا بلفظ ید المسلمین
علی من سواهم تتکافا دماؤهم و یجیر علیهم ادناهم و یرد علیهم اقصاهم و هم ید علی من سواهم
و این نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه ست و ابن حبان هم آنرا در صحیح خود از حدیث ابن عمر مطولاً روایت کرده و ابن ماجه
آنرا از حدیث معقل بن یسار مختصراً آورده و اخرجه ایضا مسلم من حدیث ابی هریرة بلفظ ذمة المسلمین
واحدة فمن اخفر مسلما فعلیه لعنة الله و الملائکة و الناس اجمعین و هو ایضا متفق علیه من حدیث
علی باطول من هذا و اخرجه البخاری من حدیث انس و درین باب حدیثها ست و در لفظ ادناهم عبد
و زن و صبی داخل اند و لکن ابن منذر حکایت اجماع کرده ست بر آنکه امان صبی غیر جائز ست پس این اجماع مخرج صبی خواهد بود
از دخولش زیر لفظ مذکور و اما زن پس هم ابن منذر گفته که اجمع اهل العلم علی جواز امان المرأة انتهی و دال ست
بران حدیث ابی هریره مرفوعاً ان المرأة لتاخذ للقوم اخرجه الترمذی و حسنه یعنی تجیر علی المسلمین
و در حدیث عایشه ست نزد ابو داود و نسائی قالت ان کانت المرأة لتجیر علی المسلمین فیجوز و در صحیحین و غیرهما ست
از حدیث ام هانی که وی مردیرا که فلان بن هبیره اش میگفتند امان داد آنحضرت فرمود فقد اجرنا من اجرت یا ام هانی
و اما عبد پس وی نیز داخل ست زیر قوله صلی الله علیه و سلم یسعی بها ادناهم و جمهور امان عبد را جائز داشته اند و ابو حنیفه رح
گفته اگر مقاتله کند امانش جائز باشد و الا فلا و اما اشتراط اسلام پس با ثبت ست که ادله دال نیند مگر بر امان صادر
از مسلمین یا از احدی از اهل اسلام و لابد ست در صحت امان اختیار و امان در ادله مطلق آمده نه مقید بوقت و لکن مسلمانانرا
جائز ست که امان مطلق را مقید کنند و اگرچه بمدت طویله باشد و مقدار مدت حسب مقتضای مصلحت باشد اگر امان گیرنده
بدان رضا دهد و رنه رد کرده شود بسوی مامن خود و این امان صحیح ست اگرچه باشاره باشد زیرا که مراد اشعار بتامین ست
بهرچه محصل شعور باشد و وفا بذمه از ضروریات دین ست و در آیات قرآنیه و احادیث صحیحه تکریر امر بدان واقع شده
و ذم غادر بصحت رسیده و وعید بران در غیر یک حدیث آمده و وجه عدم تمکین مستامن از شراء آله حرب آنست که وی عود
بدار الحرب خواهد کرد و این سلاح که خریده ست موجب قوت کفار بر مسلمانان خواهد شد پس عدم تمکین وی لا بامن ست

زیراکه دران مصلحت ست وبینه برمومن ست یعنی برکسیکه تامین بروی واقع شده چه اصل عدم امان ست پس قول قول منکر باشد وبینه برمدعی بود ونیست فرق درانکه این امان قبل از فتح باشد یا بعدازان مگر آنکه از قرائن چیزی ثابت شود که مثبت ظاهر ازبرای مومن باشد زیراکه ظاهر مقدم ست براصل پس قول قول او بوده جائزست امام را عقد صلح بنابر مصلحت بدلیل قوله عزوجل وان جنحوا للسلم فاجنح لها واین دلالت دارد برجواز مصالحه نزد صلح خواستن کفار وبرجنوح بسوی مصالحت وگفته اند که جائز نیست بقوله سبحانه ولا تهنوا وتدعوا الی السلم وانتم الاعلون ولکن غیرمخفی ست که میان هردو آیه معارضه نیست چه آیه اولی دال ست برآنکه چون کفار جنوح کنند ماهم جنوح کنیم وآیه دیگر دلالت دارد برعدم جواز دعا از طرف مسلمین از برای سلم وجمع میان هردو باین طریق ست که جائزست عقد صلح نزد طلب کفار وناجائزست خواستن آن از طرف مسلمین اگر وثوق بضرر دارند وایضاح کلام برین مرام در تفسیر فتح البیان کرده ایم فلیرجع الیه وبعض گفته اند که اصلا مصالحت درست نیست وانچه درین باره آمده منسوخ ست بقوله تعالی اقتلوا المشرکین ونحوها ونیست وجه جواز برای دعوی نسخ ونیز جمع ممکن ست بآنکه قتل ومقاتله کفار تا آنجاست که مائل بصلح نشوند وجنوح بسوی سلم ننمایند ووجه اعتبار مدت در صلح آنست که اگر مدت مطلق باشد یا موبد بود مبطل جهاد گردد وکدام جهاد که اعظم فرائض اسلام ست پس ضرورست که مدت صلح معلوم باشد بر حسب مصلحت مرئیه امام وچون کفار مستظهر وغالب برآیند ومستعلی شوند امام را میرسد که مدت صلح را دراز کند اگرچه فوق ده سال باشد زیراکه دلیلی برعدم جوازش نیامده خصوصاً چون مصلحت مقتضی اطالت آید وآیات قرآنیه واحادیث صحیحه در وفا این صلح اکثر ازان ست که بحصر حی تواند درآمد اگرچه این صلح بررد کسی باشد که مسلمان شده بیاید زیراکه در صلح حدیبیه از آنحضرت صلعم همچنین واقع شده که کفار قریش شرط کردند که هرکه از ما مسلمان شده نزد شما رسد او را بما بازگردانید آنحضرت باین شرط وفا کرده وبعد از صلح حدیبیه چون ابوجندل وابوبصیر آمدند این هردو را بازپس ساخت کما هو ثابت فی الصحیح وهم درهمین حدیث آمده که انهم اجازوا والنبي صلی الله علیه وسلم اباجندب فلم یرده الیهم وهم درین حدیث ست که آنحضرت صلعم زنان را رد نکرد لقوله عزوجل اذا جاءك المومنات الی آخر الآیة وهمچنین عبیدرا واپس نفرمود کما اخرجه ابوداؤد والترمذي وقال حسن صحیح من حدیث علي رضي الله عنه قال خرج عبدان الی رسول الله صلی الله علیه وسلم یعنی یوم الحدیبیة قبل الصلح فکتب الیه موالیهم فقالوا والله یا محمد ماخرجوا الیك رغبة في دینك وانما خرجوا هربا من الرق فقال ناس صدقوا یا رسول الله صلعم فغضب رسول الله صلعم وقال ما اراکم تنتهون یا معشر قریش حتی یبعث الله علیکم من یضرب رقابکم علی هذا وابی ان یردهم

وقال هم عتقاء الله عز وجل واین لفظ دال ست برآنکه فرار عبید بسوی مسلمین موجب احرار گردیدن آنهاست و بهذا
روز طائف هرکه از عبید مشرکین گریخته آمد آنحضرت اورا رد نکرد منهم ابو بکرة کما فی صحیح البخاری و فی مسند احمد و غیرهما
و بالجمله ارجاع کسی که از مشرکان بسوی مسلمانان فرار کرده بیاید و اراده دخول در اسلام کند مخالف مقتضای شریعت
و منافی عزت موجبه اسلامیه ست کما لا یخفی پس امام را باز گردانیدن این کسان جائز نیست مگر دمیکه ظن غالب باشد که
اگر ارجاع نکند ضرر کفار بمسلمین بیشتر رسد و در شوکت اسلامیه ضعف رود هدف بر رهن یا مال گذاشتن بر رای امام ست
اگر مصلحت بیند بکند و جائز ست فک اسرای کفار باسرای مسلمین زیرا که حق تعالی میفرماید فاما منا بعد واما فداء
و فدا عام ست از آنکه بمال باشد یا بفک اسرای آنها باسرای اسلام چه اینهمه فداست و آنحضرت صلعم فک اسیری از
بنی عقیل باسیری از اصحاب که نزد ثقیف بود واقع شده چنانکه در صحیح مسلم وغیره ست و کریمه ما کان لنبی ان یکون
له اسری حتی یثخن فی الارض معارض امر بفدا نیست چه غایت آنچه درین آیه ست تقدیم اثخان بر فداست نه آنکه
فدا جائز نیست و روز بدر آنحضرت صلعم از اسرای مشرکین فدا گرفت و این فدا مال بود و پس گذاشتن اسیری بر مال جائز
باشد و اما حمل روس پس اگر در برداشتن سرها تقویت قلوب مسلمین و اضعاف شوکت کافرین باشد پس مانعی ازان نیست
بلکه فعل حسن و تدبیر صحیح ست و تعلیل بآنکه این سرها نجس ست چیزی نیست زیرا که حملش بدون تلوث بدان و مباشرت
آن ممکن باشد و جوازش متوقف بر ثبوت این حمل از آنحضرت صلعم نیست چه تقویت جیش اسلام و ترهیب جیش کفار مقصدی
از مقاصد شرع و مطلبی از مطالب دین ست شکی و شبهتی دران نیست و در ایام صحابه حمل روس اتفاق افتاده و آنکه حملش
در ایام نبوت روایت کرده اند بصحت نرسیده و مثله کردن حرام ست و در احادیث کثیره صحیحه ازان نهی آمده و طرفی
ازان پیشتر گذشته و بود رسول خدا صلعم وصیت میکرد کسی را که از جیوش مسلمین میفرستاد بآنکه مثله نکنید و آنحضرت صلعم
اسرای بدر را که باقی بودند بر کفر رد کرد و حق تعالی میان من و فدا تخییر فرموده کما فی قوله فاما منا بعد واما فداء و
مقتضای جواز فدا آنست که بر همان دین که بوده اند برگردند چه اگر اسلام آرند فدا از انها گرفته نشود بلکه جائز ست که
امام اسیر حربی را باز پس سازد بدون فدا اگر بیند که دران صلاح ست و همین ست مقتضای تخییر میان من و فدا چه من
آنست که منت نهد بفک اسیر و ارجاع او بسوی قوم وی بر حالیکه بران بوده ست و این ما جرا از آنحضرت صلعم در
غیر موطن صورت وقوع گرفته و ظاهر ادله آنست که بذل جزیه از هر کافر که باشد موجب کف از مقاتله او ست و بود
آنحضرت صلعم که از اصحاب خود امرا را با جیش بر طوائف مختلفه می فرستاد و بایشان وصیت می فرمود و منجمله
وصایای آنها این بود که اگر بذل جزیه کنند پذیرفته شود چنانکه در حدیث بریده نزد مسلم وغیره ست قال کان

رسول الله صلعم اذا امر امیرا علی جیش او سریة الحدیث وفیه فان هم ابوا فاسألهم الجزیة فان
اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم پس لفظ كان دال است بر آنكه شان نبوی در هر جیش مبعوث همین بود و قول آیة
درباره اهل کتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید وهم صاغرون معارض آن نیست زیرا که اهل کتاب نوعی از انواع
کفار اند که چون جزیه دهند کف از قتال آنها واجب باشد و نیز ورود امر بقتال مشرکین در آیه سیف وغیره منافی آن
نباشد زیرا که قتال آنها واجب است مگر آنکه جزیه دهند که درین حین کف از ایشان واجب باشد چنانکه اگر اسلام می آوردند
کف واجب می شد و نیست منافی این تعمیم آنچه از آنحضرت صلعم واقع شده که امر کرد باخراج یهود و نصاری از جزیرهٔ
عرب چه غایتش آنست که مصالحهٔ ایشان بجزیه در جزیرهٔ عرب جائز نبود و این منافی آن نیست که مصالحه با آنها بضرب جزیه
بر آنها در غیر جزیرهٔ عرب روا باشد حاصل آنکه هر که دعوی کند که بر طائفه از طوائف کفار ضرب جزیه روا نیست بلکه مخیر اند
میان اسلام یا سیف بروی دلیل آوردن واجب است و دلیلی که بدان حجت استدلال نباشد مگر آنچه در هر تمرد وارد شده
کما قدمنا وکما یاتی انشاء الله تعالی و کریمهٔ وهم صاغرون مفید آنست که در هر چه صغار باشد از ملبوس و بیوت و مرکوب
و نحو آن دیگر شیون از ال آن باهل جزیه میرسد و هر چه خلاف صغار است چنانکه تشبه بمسلمین در ملبوس و بیوت و مرکوب
و نحو آن ازان منع کرده آیند عمر بن خطاب رضی الله عنه از اهل کتاب عهد گرفت و آنچه بران در جان و مال و مسکن و لباس
خود معتمد شوند ذکر کرد و از انجمله این است که در ملبوسات از قلنسوه و عمامه و نعلین و فرق شعر مانا باهل اسلام نشوند و از انجمله
آنست که مقدم رؤس خود ببرند و بر اوساط خویش زنار ببندند و صلیب و چیزی از کتب خود در راه مسلمانان ظاهر نسازند
و از انجمله آنکه ناقوس نه نوازند مگر ضرب خفیف و در حضرت مسلمین آواز خود بلند نسازند و این عهد عمری را ابن حزم از عبد الرحمن
بن غنم اخراج کرده قال کتبت لعمر حین صالح نصاری الشام وشرط علیهم ان لا یحدثوا فی مدینتهم ولا حولها
دیرا ولا کنیسة وفیه انهم لا یجددون ما خرب منها حاصل آنکه الزام امور یکه فقهاء بذکرش پرداخته اند عموم
آیهٔ قرآنیه بران دلالت دارد و کفی بها و تمام کلام برین آیه در کتاب اکلیل الکرامه فی تبیان مقاصد الامامه
ذکر کرده ایم فمن شاء الاطلاع علیه فلیرجع الیه و اگرچه امروز نصاری اکثر امور صغار را بوجه آنکه زمام حکومت بسیاری از
دیار اسلام بدست ایشان است تغییر داده اند و بجای آن امارات صغار بر مسلمانان نهاده همچو ضرائب و مکوس لکن
معهذا بعض آثار عهد عمر رضی الله عنه هنوز در ایشان موجود است بسبب آنکه کابرا عن کابر بران عهد فاروقی محافظت
کرده اند مثل جز مقادم رؤس و امتیاز در زی از اهل اسلام و نحو آن وکان امر الله قدرا مقدورا و احادیث
صحیحهٔ ثابته در صحیحین و غیرهما از جماعهٔ صحابه متضمن امر است باخراج یهود از جزیرهٔ عرب پس نهی از برای منع آنها

از سکون غیر جزیرهٔ عرب و الزام سکون در خطط شان نیست زیرا که بقبول جزیه و التزام صغار اهل ذمه گشته اند و بر مسلمانان
رعایت حفظ دماء و اموال و ترک آنها در سکون هر جا که خواهند جز جزیرهٔ عرب واجب است و آنکه در حدیث دیگر
امر باخراج اینها از حجاز آمده چنانکه احمد از حدیث ابی عبیده بلفظ اخرجوا یهود اهل الحجاز و اهل نجران من
جزیرة العرب وارد شده پس این امر از باب تنصیص بر بعض افراد عام است و در اصول متقرر شده که این صالح تخصیص
نیست و هو الحق و غایت آنچه درست دلالت است بتاکید امر در بعض افراد بنا بر تخصیصش بتنصیص بر آن تنها و شمول عموم
اهمال دلالت دلیل بر ماعدای آن نیست و این قول که اگر بنا بر مصلحت باشد از باب تخصیص دلیل صحیح بنوعی از انواع مناسبت
که در اصول مذکور است و لا یصلح الا الصحیح چه خود اهل اصول مقرر کرده اند که شرط عمل بدان عدم تعارض دلیل است و در اینجا
مراغم دلیل است و منع از رکوب خیل بنا بر آنست که مخالف صغار است و در عهد عمری آمده که لا یرکبوا سرجا و لا
یتقلدون سیفا و لا یتخذون شیئا من السلاح و اما منع از رفع دور بر دور مسلمین پس وجه آن نیز همین است
که بلند ساختن خانها بر خانهای اهل اسلام خلاف صغار و ذلت و خواری است و لکن امروز عکس القضیه شد که هم خانها
بر خانها بالیده و هم اظهار کتب در طریق مسلمین بکمال زور و شهرت شده و در هر کوچه و برزن هنگامه وعظ قسیسان بر پا
کشیده و در غالب بلاد اسلام کنائس را بنیاد گرفته و رکوب خیل و نحو آن صورت گرفته یفعل الله ما یشاء و یحکم ما یرید
درین طوفان عظیم همچو عمر فاروق باید که قهراً و قسراً بر عهد عمری فرود آرد و باینها ثبوت ذمه از برای اهل کتاب مشروط
بتسلیم جزیه است و بالزام چیزیکه مسلمانان الزام اینها بدان کرده بودند و چون وفا باین شروط شرط برایشان است هم
نه بر اصل حال از اباحت دماء و اموال عود کنند و این معلوم است خلافی اندران نیست و در آخر عهد عمری است فان
خالفوا شیئا مما شرطوه فلا ذمة لهم و قد حل للمسلمین منهم ما یحل من اهل العناد و الشقاق انتهی
و این انتقاض چون از جمیع ایشان باشد پس امر واضح است و اگر از بعض ایشان صورت گیرد پس نیست بر دیگران مگر
مباینت آنها و اگر مباینت نکنند بجز مخالفت نقض نشده بود از کسیکه نکث نکرده مگر آنکه رضاء ایشان بدان نکث ظاهر
شود و با ناکثین موافق گردند و ماجرای امروز همین است که همه شروط را نقض کرده اند پس هیچ ذمه از برای ایشان
نزد مسلمانان نیست بلکه عود بر حال اول کرده اند و آنچه اهل اسلام بیشتر با ایشان نموده همان کار بعینه بلکه زائد بر آن
درین زمان با اهل اسلام میکنند ما شاء الله کان و ما لم یشأ لم یکن و ظاهر آنست که امتناع ایشان از جزیه موجب نقض عهد است
چه اعطاء جزیه سبب اکبر است در حقن دماء ایشان و عصمت اموال اینها و چون از جزیه دادن ممتنع شوند غیر ذمی باشند
و آنچه از حربی حلال است از ایشان هم حلال گردد و اصل در اهل حرب حلیت دماء و اموال و صغار است و چون ذمی

کار می‌کند که بدان دم مسلم مستباح گرداند دم او حلال باشد بفحوای خطاب و این چنان باشد که مثلاً طعن در اسلام کند یا نبی
صلعم را سب نماید و بر قتل مسلم مقتول گردد و بر زنا با مسلمه محدود شود و حد محارب زده آید اگر راهزنی کند و میان او و
میان مسلمه که با وی نکاح کرده است تفریق نموده آید با تعزیر بهر دو و اگر معتقد صحت این نکاح اند و بر افتتان مسلم اگر این فتنه راجع
بسوی طعن در دین نبود تعزیر کرده شود فهکذا ینبغی ان یقال و بالجمله هر عهد که از ذمی گرفته شده چون خلاف آن بجا آرد
بمجرد مخالفت عهد ماخوذ حلال الدم شود و اگر آن کار در عهد او نیست در آن صورت مستحق چیزی باشد که شرع شریف آنرا
بر وی واجب ساخته چنانکه بدان اشارت رفت **فصل** اعتبار در دار الاسلام بظهور کلمه است پس اگر اوامر و نواهی در دار
اهل اسلام بحیثیتی باشد که کفار آنجا مستطیع تظاهر بکفر خود نباشند مگر باذن از جانب اهل اسلام پس این دار دار اسلام است
و ظهور خصال کفریه در آن مضر نیست زیرا که ظهورش نه بنا بر قوت و صولت کفار است بلکه بوجه ذمه باذن اهل اسلام است
چنانکه در اهل ذمه از یهود و نصاری و معاهدین ساکنین در مدائن اسلام از مملکت روم و جز آن مشاهد است و چون امر بالعکس
باشد پس دار هم بالعکس است چنانکه در بلاد هند و نحو آن مشاهد میشود و اینقول که دار الاسلام آنجاست که کسی از آنجا اظهار
کفر اگر چه کفر بتاویل باشد مقتدر نباشد قول باطل و رای مختل است چه این مسائل که در آن اهل اسلام مختلف اند و بعض تکفیر
بعض بنا بر تعصب و جرأت بر دین و تاثیر اهویه میکنند اگر ظهورش در دار مقتضی آن باشد که دار کفر است همه دیار اسلامیه
یا سرها دیار کفر گردد زیرا که هیچ مدینه از مدائن و هیچ قریه از قری خالی از آن نیست که ذاهب بسوی مذهب اشعریه و معتزله
یا ماتریدیه نباشد و هر طائفه ازین طوائف معتقد چیزی است که نزد طائفه دیگر کفر تاویل است و کفاک من شر سماعه واحق انه
لا کفر تاویل اصلا ولیس هذا موضع البسط لهذه المسئلة فخذها کلیة تنج بها من موبقات لا تحصی و مهلکات
لا تستقصی و نزدیک است که گفتگو بر سر این مسئله بیاید و چون آنرا باینمقام منضم سازند فائده کمال گیرد و مخفی نیست که تعرض
بذکر دار اسلام و دار کفر بسی قلیل الفائده است چه در کلام بر دار حرب بالا گذشته که کافر حربی بهر حال در هر مکان مباح الدم
والمال است مادام که از طرف مسلمانان در امن نیست و مال مسلمان و دم مسلم معصوم بعصمت اسلام است در دار حرب
باشد یا جز آن و اگر فائده این است که آنها مالک چیزی اند از مال ما که در دار آنها داخل شده است قهرا و قسرا پس انجا واضح
کرده ایم که آنها مالک هیچ شی از ما نیند و اگر فائده این ذکر وجوب هجرت است از دار کفر پس این وجوب مختص بدار کفر نیست
بلکه شریعت قائمه و سنت ثابته است نزد استعلان منکر و عدم قیام بواجب امر بمعروف و نهی از منکر و عدم وجه کسی
که دست متمکنین محارم خدا عز و جل بگیرد و بر عبد مومن حق است که بجان و ایمان و نفس و دین خود از چنین دیار بگریزد
اگر میتواند و ارضی خالی از تظاهر بمعاصی خدا و عدم تناکر بر فاعل آن می یابد و اگر واجد چنین زمین نیست پس در امکان

از حاکمان امن نیست بلکه واجب بروی آنست که تا تواند امر بمعروف کند و منکر را از دست خود تغییر دهد و اگر از دست نتواند بلسان نماید و اگر بلسان هم مستطیع آن نبود پس بدل انکارش نماید کما ارشد الی ذلک الصادق المصدوق فیما صح عنه و اگر قادر نشود بر آنکه دروازه را بر خود بند سازد و میان خود و عصاة حجاب زند پس این اقل چیزیست که بروی واجب بوده است و در هدایة السائل الی ادلة المسائل و دلیل الطالب علی ارجح المطالب ایضاح امر هجرت و آنچه از آن باقیست و هر چه از آن منسوخ شده کرده ایم و جملهٔ صالحه ازین مسئله در شرح منتقی هم مذکور است و آنچه درینجا بدان اشارت نمودیم صفوهٔ صفوه و زبدهٔ زبده است حاصل آنکه در هجرت از امن ناگزیر است اگر مهجر با امن است و در دار تظاهر بمعاصی و تجاهر بکبائر است و قدرت بر دفع آن و اظهار شعائر اسلام حاصل نیست وجوبش باقیست و اگر مهجر هم رنگ این دار است یا بدتر از آن یا بیشتر از آن چارهٔ کار خموشی و خلوت گزینی و انکار بدل است و این در حق کسی است که توانا بر هجرت و قادر بر ترک آنست و آنکه ضعیف است و توانا نیست بروی خود هیچ وجوب نباشد بلکه وی معذور است بشرع و ازینجا شناخته باشی که غالب ممالک اسلام امروز مهجر نیست الا ما شاء الله تعالی و آنکه بعض اهل علم بتقلید معتزله باثبات دار فسق پرداخته اند چیزی نیست و اصلا وجهی ندارد و نه کدام فائده بدان متعلق است اگر چه غیر مستبصر زعم آن کند و در انتقال از شر بسوی شر و از دار عصاة بسوی دار عصاة دیگر جز اتعاب نفس و قطع مفاوز امری دیگر نیست پس اگر تظاهر بمعاصی در غیر بلد اینکس اقل است نسبت ببلد او پس این وجهی از برای هجرت است و فی الشر خیار و اگر مصلحت عائده بر طائفهٔ از مسلمین ببقاء او درین دار ظاهر باشد چنانکه او را مدخلی در بعض امر بمعروف و نهی از منکر بود یا دستی در تعلیم معالم خیر دارد بحیثیتی که راجح است بر هجرت و بر فرار او بدین خود ترک هجرت بروی واجب باشد بنا بر رعایت این مصلحت عائده چه این مصلحت که بخصوص از هجرت حاصل او شود نسبت بمصلحت مرجوه در ترک هجرتش مفسده بیش نیست و وجه تضییق هجرت تا مام آنست که طاعت ائمه واجب است در هر آنچه بدان از طاعات امر کنند و ادلهٔ دالهٔ برین مدعا از کتاب و سنت بسیار است **فصل** حکم کردن بر مردی مسلمان بخروج او از دین اسلام و دخول او در کفر لائق حال کسیکه ایمان بخدا و روز آخرت دارد نیست و اقدام بران جز ببرهانی که روشن تر از آفتاب باشد نمیرسد زیرا که در احادیث صحیحه مرویه از طریق جماعهٔ از صحابه ثابت شده که من قال لاخیه کافر فقد باء بها احدهما هکذا فی الصحیح و فی لفظ آخر فی الصحیحین و غیرهما من دعی رجلا بالکفر او قال عدو الله و لیس کذلک الا حار علیه ای رجع و فی لفظ فی الصحیح فقد کفر احدهما و درین احادیث و آنچه وارد بمورد اینهاست اعظم زاجر و اکبر واعظ است از شرع مطهر در تکفیر و قد قال عز و جل و لکن من شرح بالکفر صدرا پس لابد است از شرح صدر بکفر و طمانینت قلب بدان و سکون نفس بسوی آن

آن ذنبیست التبا، یا آنچه از طرائق عقائد غیر ایمانی با اجمل مخالفتش با طریقهٔ اسلام واقع میشود و همچنین بقصد و بفعل کفری
که فاعلش بدان ارادهٔ خروج از اسلام بسوی ملت کفر نکرده و همچنانست اعتبار بلفظی که مسلم بدان تلفظ می کند و آن دال
بر کفرست حالانکه وی معتقد معنی آن لفظ نیست اگر گویند که در سنت چیزی آمده که دلالت دارد بر کفر کسیکه حلف بغیر ملت
اسلام کند و هم در سنت مطهره دلالتست بر کفر مکفر مسلم و هم در سنت اطلاق کفر بر فعل فاعل مخالف شرع وارد شده
کما فی حدیث لا ترجعوا بعدی کفارا یضرب بعضکم رقاب بعض و نحوه مما ورد مورده و اینهمه مقید آنست
که صدور چیزی ازین امور موجب کفرست گو قائل و فاعل آن ارادهٔ خروج از اسلام بسوی ملت کفر نکرده باشد گوئیم اگر
راه تاویل درینجا تنگ گردد و سلوک طریقی در شأن این احادیث دست بهم ندهد چارهٔ کار آنست که این احادیث را چنانکه
آمده وارد شده است همچنان بر مورد خود مقصور باید داشت و می باید گفت که بر هر که رسول خدا صلعم اطلاق اسم کفر کرده وی
همچنانست که گفته و فرموده و اطلاقش بر غیر کسی که رسول خدا صلعم از مسلمانان کافرش نامیده جائز نیست مگر کسیکه سینه اش
بکفر منشرح گردیده باشد و درین حین نجات از معرکهٔ خطره و سلامت از وقوع در محنتست چه اقدام بر بعض آنچه دران
باسست از کسیکه شحیح بدین خودست بفعل نمی آید و هرگز اینچنین کس در هر چه بی فائده و عائده است مسامحت نمی نماید کیف
که بر جان او باشد و میکه خطا کند بود دنش در شمار آنهاکه رسول خدا صلعم نام ایشان کافر نهاده و باین جانب تنها عقل قائدست تا بشرع
چه رسد و معهذا جمع میان ادلهٔ کتاب و سنت واجب است و اینجا این جمع ممکن است بماذکرنا پس مصیر بسویش متعین باشد
و بر هر مسلمان واجب است که اطلاق کلمهٔ کفر جز بر کسیکه منشرح الصدر است بدان نکند و ما ورد را مقصور بر مورد شمارد

وهذا الحق لیس به خفاء   فدعنی عن بنیات الطریق

یأبی الفتی الا اتباع الهوی   ومنهج الحق له واضح ✤ ✤

واما حکایت قول کفری که از کافر صادر شده باشد پس هیچ قسم بر حاکی آن حکم بکفر می توان کرد حالانکه قرآن کریم ازین جنس
حکایات مشتمل بر چیزیست که حصر آن نمیتوان شد بلکه کفر بواح را از اقوال کفار حکایت فرموده و ازینجاست که میگویند
نقل کفر کفر نباشد و همواره علمای ذابین از شریعت اقوال کفریهٔ صادر از متصوفهٔ وجودیه در کتب خود نقل کرده برد
و نقض آن می پردازند و همچنین حکم بکفر مکره بیوجه است و کیف که قرآن کریم بقوله الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان
باستثنایش پرداخته و کفی به و همچنین سجود لغیر الله تعالی مقیدست بآنکه این سجود از برای مسجود له بقصد ربوبیت او باشد
که ساجد باین سجود مشرک بخدای عز و جل میگردد و با او تعالی خدای دیگر باثبات میرساند و اگر مقصود نیست مگر مجرد
تعظیم چنانکه بسیاری از داخلین بر ملوک اعاجم واقع میشود که تقبیل ارض بنابر تعظیم ملک میکنند پس اینمعنی از کفر

در چیزی نیست و هر که از اعلام ست می داند که تکفیر بلا برهان از اعظم مزالق اقدام ست فمن اراد الخاطرة فلیبدا بفعلها نفسه جنی و بالجمله وقوع کفر و وجود آن سبب بینونت زوجه از زوج ست و وجه اختلاف این ست واله کتاب و سنت دال ست بران بر تفصیلی که در باب نکاح گذشته و ظاهر آنست که مال مرتد باقی ست بر ملک او و دلیلی بر خروجش از ملکش بمجرد ردت نیامده اگر بمیرد مال او از برای مستحق میراث وی باشد در حال کفر او و آری اگر لاحق بدار الحرب گردد مالش بحوال اهل حرب باشد در اباحت و هر که زعم کرد که مال او خارج از ملک او ست بمجرد ردت بغیر لحوق بروی دلیل ست و وجه عتق ام ولد و مدبرش آنست که سبب عتق آنها در حال اسلام واقع شده پس مستحق تنجیز بود و اما آنکه ورثه مسلمین او وارثش گردند پس وجهی از برای آن معلوم نیست و دلیلی بران یافته نشد و ادله مصرح اند بآنکه میان مسلم و کافر توارث نیست علی العموم و نیست صالح تخصیص مگر دلیلی که بدان قیام حجت شود و نیست حجت در مروی از بعض صحابه زیرا که محمول بر اجتهاد ست و اجتهاد صحابی مخصص ثابت از آنحضرت صلعم نمی تواند شد با جماع مسلمین مرتد که قبل از لحوق شود کرد مالش باقی بر ملک او ست و هر که چیزی از ان تلف کرده ضامن او باشد و اگر لاحق شده ست مالش از ملک او بنابراین بحوق خارج گردیده پس وجهی از برای رد آن نیست بلکه بید احد المسلمین که بران ثابت شده وی مستحق آن مال ست نزع آن از وی جز بوجهی که موجب رفع سبب دخول در ملک آخذ باشد نتوان کرد و حکم مرتد مکلف قتل ست اگر اسلام نیارد چه بخاری و اهل سنن از حدیث ابن عباس روایت کرده اند من بدل دینه فاقتلوه و در صحیحین از حدیث ابی موسی ست درباره بعض مرتدین که معاذ گفته لا اجلس حتی یقتل قضاء الله و رسوله و از ادلهٔ قتل مرتد ست حدیث لا یحل دم امرء مسلم الا باحدی ثلاث و قد تقدم و درین باب حدیثهاست و قتل مرتد اگر باسلام رجوع نکند مجمع علیه ست و مؤید او ست قوله عز و جل و من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه چه مقتضای این آنست که جز اسلام از وی پذیرا نشود پس اگر اسلام نیارد کشته شود زیرا که در ترک مرتد گویا قبول غیر دین اسلام از وی ست و نیست فرق میان ذکر و انثی لعموم قوله و من یبتغ و قوله من بدل دینه و دلیلی بر تخصیص اناث نیامده و عقود مرتد قبل از لحوق لغو ست چه بردت کافر شد و کافر را قربت نیست و عقود وی در غیر قرب صحیح ست و همراه لحوق حکمش حکم حربی ست و ساقط نمی شود حقوق ثابته بر مرتدین بچو دین و نحو آن که باقی در ذمهٔ او ست حالانکه این حقوق در ملک مالک او ست پس حکم بخروج آنها از ملک وی بارتداد کسی که این حقوق بذمه او ست جائز نیست زیرا که اگرچه مرتد از دین خود مفارقت کرده لیکن از آنچه بروی ست بوجهی که مقتضی سقوط حقوق شود متخلص نگشته پس مال او را که در دار اسلام گذاشته رفته ست در ادای آن حقوق میتوان داد و اگر مالی ندارد صاحب حق را میرسد که مطالبهٔ آن نزد ظفر بوی بکند

ونیست فرق میان محمول به در اسلام و میان محمول به در کفر در آنکه هر دو مولد بر اسلام اند زیرا که در صحیحین و غیرهما از حدیث ابی هریره آمده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ما من مولود الا یولد علی الفطرة فابواه یهودانه وینصرانه ویمجسانه کما تنتج البهیمة جمعاء هل تحسون فیها من جدعاء ثم یقول ابو هریرة فطرة الله التی فطر الناس علیها الآیة پس هر مولود از کفار مطلقا مولود بر فطرت اسلامیه ست تا آنکه زبان از وی اعراب کند و دیگر کفر کافر کنندهٔ او همان مادر و پدر او باشند واحمد از جابر روایت نموده قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم کل مولود یولد علی الفطرة حتی یعرب عنه لسانه فاذا اعرب عنه لسانه اما شاکرا واما کفورا واین محمول به در اسلام یا در کفر چون کفر ورزد اسر و قتلش جائز ست و هر که بر فطرت اسلامیه مولود شد اینقدر در حکم با سلام او کافی ست و اسلامش با سلام احد الابوین اظهر ست محتاج بسوی استدلال بدلیلی مخصص این صورت نیست چه ولادت بر فطرت بود و نشو در دار اسلام نیز جمله محکوم له بالاسلام ست بهر دو سبب مذکور چنانکه هر که یکی از دو الدینش مسلمان شده مستحق ست و همینست اگر مادر و پدرش یهودی یا نصرانی یا مجوسیش کرده بودند پس با اسلام یکی ازین هر دو داعی الی الاسلام گشته چنانکه دیگری بسوی کفرش خوانده و داعی اسلام ارجح و اقدم ست لان الاسلام یعلو ولا یعلی علیه ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا و بر تبعیت الدار حکم با سلام می توان کرد زیرا که مولود بر فطرت ست کما قال الصادق المصدوق

فصل و آنکه گفته اند که متاول نیز چو مرتد ست پس این موضع سکوب عبرات و صعود زفرات و نیاحت بر اسلام و بکا بر دین ست بنا بر جنایت تعصب در دین بر غالب مسلمین باز ترامی بکفر بلا سنت و قرآن و بغیر بیان از جانب رحمن و بدون برهان از شرع نبی آخر الزمان بلکه چون مراجل عصبیت در دین و تمکن شیطان رجیم از تفریق کلمهٔ مسلمین غلیان گرفت بعض تلقین بعض بجیزی کردند که شبیه هبا در هوا و ماء بسراب در بیابان ست فیا لله وللمسلمین من هذه الفاقرة التی هی اعظم فواقر الدین والرزیة التی ما رزی بمثلها سبیل المؤمنین وانت ان بقی فیک نصیب من عقل وبقیة من مراقبة الله عز وجل وحصة من الغیرة الاسلامیة قد علمت وعلم کل من له علم بهذا الدین ان النبی صلی الله علیه وسلم لما سئل عن الاسلام قال فی بیان حقیقته وایضاح مفهومه انه اقامة الصلوة وایتاء الزکوة وحج البیت وصوم رمضان وشهادة ان لا اله الا الله والاحادیث بهذا المعنی متواترة ثم جاء بهذه الارکان الخمسة وقام بها حق القیام فهو المسلم علی رغم انف من ابی ذلک کائنا من کان فمن جاءک بما یخالف هذا من ساقط القول وزائف العلم بالجمل فاضرب به فی وجهه وقل لقد تقدم هذیانک

هذا برهان محمد بن عبد الله صلوات الله علیه وسلامه

دعوا كل قول عند قول محمد   فما آمن في دينه كمخاطر

وكما انه قد تقدم الحكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قام بهذه الاركان الخمسة بالاسلام فقد حكم لمن آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره بالايمان وهذا منقول عنه نقلا متواترا فمن كان هكذا فهو المؤمن حقا وقد تقدم ما ورد من الادلة المشتملة على الترهيب العظيم من تكفير المسلمين والادلة الدالة على وجوب صيانة عرض المسلم واحترامه تدل بفحوى الخطاب على تجنب القدح في دينه باي قادح فكيف باخراجه عن الملة الاسلامية الى الملة الكفرية فان هذه جناية لا تعدلها جناية وجرأة لا تماثلها جرأة واين هذا المجترى على تكفير اخيه من قول رسول الله صلعم الثابت عنه في الصحيح ايضا المسلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابت عنه في الصحيح ايضا سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ومن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام وهو ايضا في الصحيح وكم يعد العاد من الاحاديث الصحيحة والآيات القرآنية والهداية بيد الله عز وجل انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء افاد ذلك شيخنا وبركتنا الشوكاني در فصل امر بمعروف ونهي از منكر دو عماد عظيم اند از اعمده دين ودو ركن كبير اند از اركان شرع مبين وآيات قرآنيه واحاديث صحيحه نبويه كه درين باب آمده مقام اتساع ذكرش ندارد وجز مؤلف مستقل آنرا نگنجد ووجوبش مجمع عليه ست واين اجماع معلوم ست از سابق ولاحق اين امت خلافي دران معلوم نيست وخلافي كه ميان اهل علم واقع شده در قيودي ست كه اين وجوب را بدان مقيد كرده اند چنانكه سخن بران بيايد وچون اين مقدمه شناخته شد پس بايد دانست كه بر هر مسلمان واجب ست كه چون منكري بيند تغييرش بدست خود نمايد واگر نتواند پس بزبان دگرگونش سازد واگر اين هم نتواند پس بدل انكارش نمايد كما صح ذلك عن رسول الله صلعم وظهور منكر بودنش حاصل ميشود به بودن آن امر مخالف كتاب الله سبحانه يا سنت مطهره رسول او يا اجماع مسلمين وهر كه بر تغيير آن بدست قادر ست بروي اين تغيير فرض ست اگرچه بمقاتله باشد ومقتول دران شهيد ست واگر فاعل منكر را كشته ست پس قتلش بحق وبشرع كرده ولكن تقديم موعظت بقول لين مي بايد كرد اگر اثر كند قبول نشد بايد آورد زو سخت ودرشت ميبايد گفت اين هم اگر اثر نكند انتقال بسوي تغيير بدست مي بايد نمود ليستر بمقاتله بايد برخاست اگر تغيير ممكن نيست جز بمقاتله واگر قدرت بر انكار بدست ندارد فقط انكار بزبان كنند واين فرض وقت اوست وچون استطاعت انكار بلسان هم نداشته باشد انكار بدل نمايد واين اضعف ايمان ست چنانكه صادق مصدوق صلى الله عليه وسلم فرموده

و ازینجا معلوم کرده باشی که اشتراط ظن تاثیر نیست مگر در انکار بدست پستر در انکار بزبان واما انکار بدل پس بر هر مسلم
فرض است ومحتاج تقیید بظن تاثیر نیست زیرا که امری کائن در دل است در خارج ظاهر نمیگردد و بدان حصول تاثیری
نمی باشد و شئ از فاعلش هماندم منکر شمرده میشود که بفعل آرد یا در مقدمات فعل شروع نماید ولکن چون گمان رود که
این منکر لامحاله از فاعلش واقع شدنی است ولو بعد حین انکارش بروی واجب است اگرچه وقت آن حاضر نشده
زیرا که عزم از آن قبل از شروع یا نهی از فعل آن اقطع از برای عرق منکر واحسم از برای ماده فساد است ولابد است از
اعتبار این شرط که انکار بر منکر مؤدی بسوی مثل یا انکر از آن نگردد چه دمیکه قیام بمقام امر معروف ونهی از منکر مؤدی
گردد بسوی تجری فاعل منکر چنانکه از بسیاری از ظلمه که مراقب ال وذمه درباره اهل ایمان نمیبینند و بزواجر الهی منزجر نمیگردند
وتجاوز بسوی اشد تر از آن منکر مینمایند ومقصود شان ازین تجاوز منع منکر بر خود شان و ستر باب اقامت حجت الله بر خویش
وحسم ماده موعظت واعظین وقطع ذرایع مناصحه از ناصحین ربانی از برای ظالمین از فرع است واقع میشود وبعد از آن در
التجاء آنها بسوی اهل علم وفضل طمع میبرد پس هرچه مقام سکوت ورجوع بسوی انکار بقلب حق است زیرا که از تعرض
بانکار بدست یا زبان نشو و نمای اتساع دائره منکر بر ظالمین است و تعیین که از دل بر آنها است بیشتر از آن بر این
بیچارگان جور میزد و فی الشر خیار حالانکه درین حال وجوب مرتفع است بلکه جواز هم مرفوع است چه این انکار موجب حدوث
مظلمه دیگر همراه آن مظلمه نخستین ومنکر با منکر اول است واز اعظم چیزی که انکار بسویش مؤدی میگردد آنست که این
انکار مفضی بسوی تلف نفس منکر یا عضوی از وی شود یا مال او و در سر آن انکار برود وبا عدم حصول تاثیری که مطلوب
از انکار بود وکدام تاثیر که بسبب آن شر متضاعف وظلم ظلمه متزاید گردد وانتهاک حرمت با حرمت شود ومصیبتی بسوی
مصیبتی منضم گردد بخلاف آنچه متقدم شده که اگر تغییر جز بمقاتله است نباید بمقاتله برخیزد زیرا که اینجا ثقت بر تاثیر و تمام
چیزی نیست که متصدیش گشته واقل احوال حصول احتمال است نزد آن واینجا طمع منقطع ورجا مرتفع است با انضمام تادیه
انکار بسوی انکر از آن وانکار بنیت بر آید خشونت ضرور نیست زیرا که توقف در انکار بر قدر حاجت واجب است
واینجا حصول مطلوب بدون تخشین دست بهم داده پس با وجود تاثیر تلیین انتقال بسوی تخشین که حق تعالی بدان اذن
نداده و نه ضرورت اقتضای آن کرده یعنی چه وقول او سبحانه وتعالی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر او یخشی
مشیر است بسوی سلوک این مسلک وچون او تعالی رسل خود را بسوی تادب باین ادب همراه اکفر کفره واعظم عصاة
متمردین با او تعالی ارشاد کرده باشد پس سلوک آن از قائمین بمقام انکار که غیر رسل اند با بعض عصاة یا ظلمه از مسلمین
که کمتر از فرعون بوده اند اولی واحق واقدم واهم است وآنکه گفته اند که در مختلف فیه که مذهب فاعل منکر است انکار

نباید کرد پس این مقاله اعظم ذریعه بسوی سد باب امر بمعروف و نهی از منکر گشته و هما بالمثابة التي عرفناک الجملة
التي بيناها لك حالانکه امر بمعروف و نهی از منکر بایجاب خدا و رسول برین امت واجب ست بر معروف که از معروفات
شرع باشد و بر منکر که از منکرات اسلام بود و معیار این معروفات و منکرات کتاب عزیز و سنت مطهره ست پس بر
هر مسلمان واجب ست که هر چه را در هر دو یا در یکی ازین دو حجت نیره معروف یابد بدان امر فرماید و هر چه را دران هر دو
یا در یکی منکر معلوم کند از ان نهی نماید و اگر قائلی از اهل علم مخالف آن گوید قولش منکر و واجب الانکار باشد اولاً بر قائل و ثانیاً
بر عامل آن و این شریعت شریفه که ما را امر بمعروف و نهی از منکر کرده این معروف و منکر همان ست که در کتاب و سنت
موجود ست و اما این مذاهب که مستحدث شده و محدث گردیده پس نه شرائع مستجده ست و نه شرائع ناسخهٔ دین آورده
رسول خدا ست صلعم بلکه بدع ست که مبتدع شده و حوادث ست که در اسلام حادث گردیده پس هر چه درین مذاهب موافق
شرع ثابت در کتاب و سنت ست پس کتاب و سنت سابق اوست و هر چه ازانها مخالف قرآن و حدیث ست پس مردود
بر قائل و مضروب بر روی وی ست کما جاءت بذلك الادلة الصحيحة التي منها كل امر ليس عليه امرنا فهو رد
پس هر که علم باین شریعت حقه دارد و نزد او حقیقت معروف و منکرش ثابت و معلوم ست بر وی واجب ست که هر چه را معروف
میداند بدان امر کند و هر چه را منکر میشناسد از ان نهی نماید زیرا که حکم حق غیر متغیر و وجوب عمل بحق غیر ساقط ست و امر بفعل
کار ثواب و نهی از کار بد و انکار بر مخالف آن بمجرد قول قائلی یا اجتهاد مجتهدی یا ابتداع مبتدعی چیزی نیست و اگر تارک واجب
یا فاعل منکر چنین سراید که فلانی چنان گفته ست و مذهب فلانی اینچنین ست جوابش همین قدر باشد که او تعالی ما را امر باتباع
فلان و بهمان نکرده بلکه در کتاب عزیز ارشاد فرموده ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا و اگر قناعت باین
جواب باصواب نکند محاکمه بسوی کتاب عزیز و سنت مطهره برد کما امرنا الله تعالى في كتابه بالرد اليهما عند التنازع
و مرفوع ست قلم تکلیف از صبی و صغیر و لکن چون خواهد که معصیتی از معاصی بجا آرد پس این معصیت ست نسبت بمکلفین
نه نسبت بکسیکه بر وی تکلیف نیست پس میان وی و آن معصیت حائل می باید شد چه اگر پیش از تکلیف معتاد اقدام بر آن
معصیت شود مفارقتش بعد از تکلیف دشوار گردد و ولی او اولی و اقدم ست از غیر وی پس اهل ولایات پس سائرهم
و اگر صغیر یا مجنون اقدام بر بدن یا مال غیر کند بر ما دفع آن واجب ست چه بدن و مالش معصوم اند بعصمت اسلام و
هرگز صبی یا مجنون بر فعل آن کار منکر ست نه نسبت باین هر دو بلکه نسبت بما و ما ماموریم بانکار منکر و این انکار بر ما واجب ست
اگرچه فاعلش از غیر بنی آدم باشد زیرا که اگر دابه بر بدن یا مال مسلمانی اقدام کند بر ما دفع آن حیوانات میان آن دابه
بنا بر حفظ حرمت بدن و حرمت مال آن مسلم حق خواهد بود و اگر دفع آن صبی یا مجنون [illegible]

بآنها بر ما واجب باشد و بالجمله نهی از منکر واجب ست و چون جز بدخول در منزل تمام نشود دخول دران واجب باشد لان ما لا یتم الواجب الا به یجب کوجوبه و این منزل که دران منکرست اگر از ان فاعل منکرست پس خود حرجی در در آمدن بانجا نیست و اگر از ان غیرست پس معصیت دخول دران خانه موازن بعض معصیت ترک انکار منکر نیست و شک نباشد که مفسدهٔ ترک انکار منکر واجب التقدیم ست بر مفسدهٔ دخول مکان غصب زیراکه اهل علم اجماع کرده اند بر تاثیر اعظم مفسدتین بر اخف هر دو پس اینقول که انکار منکر بدخول منزل معارض بمثل خودست که دخول بغصب باشد جمود و غفلت بیش نیست و جائز نیست دخول در منزل بمجرد ظن معصیة بلکه لا بدست از علم چه در دخول تجسس منهی عنه ست بنص قرآن کریم ولکن مصلحت انکار منکر ارجح از مصلحت ترک تجسس ست و مفسدهٔ ترک انکار منکر اشد از مفسدهٔ تجسس باشد و نیز جمع ممکن ست باین طریق که تحریم تجسس مقید بعدم علم بوقوع منکرست چه مسمی بتجسس نمیشود دیگر هاندم که فاعلش بر بصیرت از امر خود نباشد و آنحضرت صللم بر حمزه دمیکه سنام شارف علی بن ابیطالب را قطع کرده در خانهٔ خود بشرب و تغنی قینات پرداخت در آمد کما هو ثابت فی الصحیح و ریختن عصیر بگمان خمر باین وجه که مظنهٔ منکرست مجرد ظن غیر مغنی در مثل این ماجراست بلکه اقدام بر اراقت جائز نیست مگر بعلم و چون علم حاصل شد اراقت آن واجب باشد زیراکه انکار بقار خمر با وجود فسقهٔ خماره واجب ست و آنحضرت صللم امر باراقت خمور کرده دمیکه تحریمش نازل شد و هرکه نزدش دران هنگام چیزی از خمر بود وی آنرا بریخت پس این اراقت سنت قائمه و شریعت ثابته ست و اینقول که محرم شرب خمرست نه عین خمر کلام لاحاصل و سخن لاطائل ست در آیتی و روایتی بران دلالت ندارد و این بعینه ذخیرز من صحابه کائن ست حالانکه صحابه اتقی ترانداز انکه مظنهٔ عدم امتثال امر باشند در چیزیکه تحریمش از جانب خدا فرود آمده بلکه این چنین مظنه در مابعد ایشان از فسقهٔ متجرین بر محارم الهی حاصل ست و نیست وجه از برای ریختن عصیر که بنا بر علاج یا ادام مهیا ساخته اند چه مقصود بدان نه معصیت ست بلکه حلال جائز ست کما روي عنه صللم ان الخل خیر الادام والامر في هذا ظاهر و بقا معنی و قول فاسد در کتب باینظنه آنست که عاملی ازاهن کتبان که بصیرت کامله ندارند بدان عمل کند پس بر واقف بر چنین کتاب تغییر آن بحسب امکان واجب ست و همچو اینمعنی داخل ست زیرا دلهٔ امر بمعروف و نهی از منکر زیراکه تخصیص صورة دون صورة نیامده و ازین باب ست تحریق دفاتر کفر چه بقاء آن منکرست زیراکه جائز ست که هرکه بران واقف شود بسوی چیزی از انچه دران کتاب ست مائل گردد و چون تسویدش ممکن شود مطلب حاصل گشت و دران انچه قطع ذریعه و حسم مادهٔ آن واجب ست باقی نماند پس ارجاعش بسوی مالک بعد از تسوید متوجه باشد زیراکه باقی ست در ملک او و منکری که دران بود زائل گردید و وجه تحریق و کسر آلات ملاهی همان ست که در بارهٔ اراقت خمر گذشته و احمد وغیره از حدیث ابی امامه از آنحضرت صللم

روایت کرده اند که فرمود بعثنی رحمة وهدی للعالمین وامرنی ان امحق المزامیر والکبارات یعنی البرابط
والمعازف والاوثان التي كانت تعبد في الجاهلية وغیر مخفی ست که تکسیر وتمزیقش از باب محق اوست وچون
همچو حکم در مثل آلات ملاهی که اقل مفسده آنضرر خمر ست ثابت گردد پس اراقت خمر بالاولی ثابت باشد کما قدمنا ودر
سنادِ این حدیث علی بن یزید شامی ست بعض اهل علم دران تکلم کرده اند لکن این تکلم موجب طرح روایت او وترک
عمل بدانچه از طریق وی آمده نیست ودر کسور که قیمت دارد متقید ست بآنکه صالح جدید کل یا بعض اله نبود واما تغییر
تمثال حیوان کامل پس ادله در تحریم تصویر بسیار ست وتغییرش علی العموم وارد شده خواه تمثال حیوان باشد یا غیر
آن چنانکه در حدیث عایشه ست نزد بخاری وغیره قالت ان النبي صلى الله عليه سلم لم يكن يترك في بيته شيئا
فيه تصاليب الا نقضه وتصالیب صور صلیب باشد ودر لفظی از بخاری وغیره آمده لم يكن يدع في بيته ثوبا
فيه تصليب الا نقضه ودر صحیحین وغیرهما ست از حدیث عایشه انها نصبت سترا وفيه تصاوير فدخل
رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزعه قالت فقطعته وسادتين كان يرتفق عليهما وبر عدم تحریم تصویر
غیر حیوان نیز ادله آمده ومن ذلك ما اخرجه احمد وابوداود والترمذي وصححه من حديث ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني جبريل فقال اني اتيتك الليلة فلم يمنعني ان ادخل البيت
الذي انت فيه الا انه كان في البيت تمثال رجال وكان في البيت قرام ستر فيه تماثيل وكان في البيت
كلب فمر براس التمثال الذي في باب البيت فيقطع حتى يصير كهيئة الشجر الحديث واین لفظ حتی یصیر الخ
دلالت میکند بر جواز تصویر ما عدای حیوان ومن ذلك ما في الصحيحين وغيرهما من حديث ابن عباس وجاءه
رجل فقال اني اصور هذه التصاوير فافتني فيها فقال سمعت رسول الله صلعم يقول كل مصور في النار
يجعل له لكل صورة صورها نفسا يعذب به في جهنم فان كنت لابد فاعلا فاجعل الشجر وما لا نفس له
ومخفی نیست که قوله یجعل له لکل صورة الخ دلالت دارد برآنکه این وعید درباره تصویر حیوان ست واما قول
ابن عباس فان كنت لابد فاعلا الخ پس از روایت نیست بلکه قول وی رضی الله عنه ست واقتصار آنحضرت صلعم
برین روایت بر وعید بر تصویر غیر ذی نفس منافی وجوب تغییر سائر مخلوقات که بر غیر صور حیوانات باشد نیست چنانکه
حدیث متقدم عایشه بران دلالت دارد لکن حدیث ابی هریره که بیشتر گذشت دال ست بر جواز تصویر شجر پس جمع
ممکن ست باین طریق که در تصالیب صورت حیوان باشد وهمچنین تصاویری که در حدیث دیگر عایشه مذکور ست
پس توجه منع فقط بسوی تصویر حیوان باشد وبر منسوج هم تصویر بودن صادق ست وآنکه از بعض صحابه استثنای رقم

در ثوب آمده پس تاریخ تشقیص بعض صور نمی تواند شد چنانکه قول ابن عباس دال بر تخصیص تحریم بحیوانات نیست اما عدم
وجوب تغییر صورت در فراش پس وجهش همان ست که در حدیث عایشه گذشته که وی ازان پرده که رسول خدا آنرا نزع
کرده دو وساده ساخت و آنحضرت بران می نشست و در لفظی از احمد آمده فلقد رأیته متکیا علی احدهما وفیها صورة
کتاب و سنت و اجماع دال ست بر تحریم غیبت اما کتاب فقوله عز وجل ولا یغتب بعضکم بعضا و این نهی عام ست
از برای هر آنچیز که بران اطلاق اسم غیبت رود و بعده حق تعالی از برای آن مثالی ذکر کرده که مؤید تحریم اوست و آن تشبیه
شدید ست پس فرمود ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا چه لحم انسان من حیث الطبع مستکره ست بنا بر نوعیت
واقعه میان افراد انسانیه و اگرچه لحم دشمن باشد تا بلحم برادر چه رسد فکیف که لحم مردار باشد و اما سنت پس احادیث
صحیحه قاضیه بتحریم غیبت در صحیحین وغیرهما ثابت ست و منجمله الفاظ ثابته در صحیح یکی این ست که انه سئل رسول الله
صلعم عن الغیبة فقال الغیبة ذکرک اخاک بما یکره فقال السائل ارایت ان کان فی اخی ما اقول
قال ان کان فیه ما تقول فقد اغتبته وان لم یکن فیه فقد بهته و اما اجماع بر تحریم پس ثقات نقل آن کرده اند
و بعد از تقریر اینمعنی دریافته باشی که غیبت از اشد منکرات و اعظم محرمات ست و انکار آن بر فاعلش بر هر مسلمان واجب ست
و احادیث تحریم اعراض همچو تحریم دماء و اموال بصحت رسیده چنانکه در حدیث خطبة الوداع وغیره ست و شوکانی درین باب
رساله مستقله نوشته و رفع الریبه نامش نهاده و غیبت جائز و ناجائز را دران بیان کرده و بر هر صورت از صور شش گانه
که علماء استثناء آن کرده اند تکلم نموده و این رساله در باب خود غیر مسبوق الیه ست چنانکه ایضاح تقریرش در کتاب هدایة السائل
نموده ایم و آنکه زعم کرده اند که در جواز غیبت فاسق حدیثی آمده ست پس این زعم را اصل نیست و بعض اهل علم استثنای
مجاهر بمعاصی کرده اند و اطلاق ادله تحریم غیبت را دست برد ی و آنکه طبرانی بلفظ حتی متی ترعون عن ذکر الفاجر
اهتکوه حتی یحذره الناس روایت کرده پس اسنادی صحیح ندارد و بر فرض آنکه ثابت شود کجا این حدیث و کجا جبال رواسی
از کتاب و سنت و اجماع و اگر در الفاظ این حدیث اندکی مشابه الفاظ نبوت که جوامع الکلم داده شده نباشد دور نیست که
موضوع بود و هر که بسوی مثل این دلیل که غیر مسمن و غیر مغنی از جوع ست مستروح شود او را شیطان بسوی وقوع درین معصیت
عظیمه معاد از ظلم ظالمین بسفک دماء و اموال کشیده و این مغتاب در عداد ظالمین معدود گشته و در منزلتی از اثم و عقوبت
بی فائده و عائده افتاده و جز غضب خدا عز وجل نفعی دیگر حاصل نساخته بخلاف ظلمه که سفک دماء و اخذ اموال کرده اند
که ایشان را در دنیا انتفاع باین ظلم دست بهم داده که از طرف دماء تشفی و از اموال انتفاع حاصل گردید بخلاف این
مغتاب که مصداق قول شاعر بیش نیست ؎

و ترکت حظ النفس فی الدنیا و فی　　الاخری و رحت عن الجمیع بمعزل

مگر باشارت و وجه جوازش آنست که مشروعیت مناصحت ثابت ست و نصیحت منجمله حقوق مسلم بر مسلم ست چنانکه در صحیح ثابت
شده و لکن درینجا آنچه مشیر را مضطر بسوی غیبت گرداند موجود نیست زیرا که قیام بدون آن ممکن ست مثلا مستشیر را بگوید
که ترا این کار مشوره نمیدهم یا چنین نمیکنم یا نحو آن و زیاده برین بروی واجب نیست زیرا که دخول در اغتیاب کسی که
درباره او مشوره واقع شده فضول ست از جانب مشیر حق تعالی بروی این را واجب نساخته و نه کدام ضرورت بسوی
آن ملجی گشته و اما جرح و تعدیل پس وجهش آنست که سابق و لاحق مسلمین اجماع کرده اند بر جرح مستحق الجرح از رواة و
شهود و اگر این امر نباشد دروغگویان را مجال واسع از برای کذب بر رسول خدا صلعم دست بهم دهد و هر چه خواهند
بگویند و بربندند و شهود زور را راهی بسوی اخذ اموال عباد حاصل گردد و لکن واجب ست توقف ازان بر قدر حاجت
پس اگر اجمال کافی آید جارح را تعرض بتفصیل جائز نباشد و اگر اجمال کفایت نکند تفصیل لابد منه بیارد و شکایت مظلوم
پیش کسی که شاکی را ازان نفع نبود و رجاء کدام فائده نباشد مسوغ غیبت نیست و اگر رجاء راحت از ظلم او و امید نفع
دارد جائز باشد چنانکه حق تعالی استثناء آن کرده لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم و چون غیبت یکی
مظلمه و جنایت ست بر عرض معصوم مسلم پس توبه ازان واجب ست و این توبه نشود مگر بتحلل از مظلوم و تضرع بسوی او
برای عفو و ظالمی که قیام بامر بمعروف و نهی از منکر کند وی گویا قیام بحق کرده پس اعانت او برین کار اعانت واجب ست
و از باب اعانت ظالم بر ظلم او نیست و ازین وادی ست اعانت قلیل الظلم از فسقه بر کثیر الظلم اگر درین اعانت امید دفع
ظلم کثیر الظلم باشد چه این نیز داخل ست زیر امر بمعروف و نهی از منکر و جائز ست اطعام فاسق و اکل طعام او و این جواز
معلوم ست دران شکی نیست و درباره کفار آمده و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم و طعامکم حل لهم و آنحضرت
صلعم از طعام کفار اکل کرده چنانکه از شاة که یهودیه فرستاده بود خورده و لکن اگر مواکلت فاسق مودی شود بسوی فتور
مومن از قیام بانچه انکارش بران فاسق واجب ست یا مودی بتجری فاسق بر فسق گردد که این وجهی از برای منع
زین حیثیت نه از حیثیت فاسق بودن او و دلیل بر کسی ست که زعم عدم جواز نزول بر فاسق دارد و انزال و صحبت او را
جائز میگوید زیرا که بیچاره فاسق یکی از مسلمانان ست له ما لهم و علیه ما علیهم و فسق او واجب الانکارست بمقتضای
شرع اول بدست پستر بزبان سپس بقلب و ممنوع نیست مگر دوست داشتن او بنا بر فسق و معصیت وی نه بنا بر آنکه مردی
از مسلمین ست یا قریب او ست و چون مجرد اخوت اسلامیه در جواز صحبت کافی ست جوازش از برای خصال خیر و رحامت
فوق آن نیست که دران تردد رود یا محتاج تنصیص باشد بران و حق تعالی درباره کفار فرموده لا ینهاکم الله عن الذین

لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم الآیة وهمچنین تعظیم و سرور بمسرت فاسق جائزست وکافی ست در جواز آن مسلمانی از مسلمانان بودنش و وجود اخوت اسلامیه میان مطیع و عاصی از مسلمانان معلوم ست واز انحضرت صلعم بصحت رسیده که فرمود والذی نفسی بیده لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیه ما یحب لنفسه وفرمود المسلم اخو المسلم لا یظلمه ولا یسلمه واحادیث درین باب بسیارست وهمچنین عمومات قرآنیه وازینجا شناخته باشی که وجهی از برای تقیید جواز بمصلحت دینیه نیست زیرا که انچه ممنوع ست همین قدرست که تعظیم فاسق بنا بر معصیت یا فسق او بکند وبعلتی از خصال شرش که معاصی خداست مسرور شود و موالات فاسق ازین حیثیت که مردی از مسلمین ست و برادری ست از برای مومنین واجب ست چنانکه حدیث متقدم لا یؤمن احدکم حتی یحب لنفسه الخ دال ست بران وایحدیث در صحیح ست ومعنی آن از کتاب وسنت بروجهی ثابت شده که دران خفائی نیست و تحقق عدم جواز موالات در همان صورت میتواند شد که از برای فسق وفجور او که بران کاربند بوده ست باشد وهمچنین مخالفت ومناصرت فاسق بر امر حق وکار صواب حرام نیست بلکه ممنوع در باطل وفسق ست وبهذا التعرف انه لا بد من التفصیل هٰهنا واذا التبس علینا ما هو المقصود من هذه المداخلة للفسقة والمحبة والموالاة والمخالفة والمناصرة یجب علینا حمل ذلک علی المحمل الحسن والمقصد الصالح فان هذا مع کونه الواجب علینا بادلة الکتاب والسنة هو ایضا من اسباب الفوز بخیری الدنیا والآخرة ٭

خاتمه کتاب بدور الاهله مع منظم تاریخ طبع نتیجهٔ خامهٔ ناثر سحر بیان
ناظم یکتای زمان حافظ مولوی حکیم سید اعظم حسین بندیلوی سلمه الله تعالی

کلیدی که پیوسته فروبسته کارا را بگشایش کارها در کارست حمد خداوند ستایش پسندست که مستوده ستایشگران او را فرخته ستایشگزارست و درود دیگه خسته راخجسته داروست وثنا توان ابجای حرز بازو درود بر گزیده ترین انبیاست وسلام بر آل مجتبی واصحاب مقتدا سپس بر خرد پوشیده نیست و دیده را نادیده نه که این نامهٔ نامی وصحیفهٔ سامی که باسم گرامی بدور الاهله من ربط المسائل بالادله نامور گردید گران سرمایه کدام بازایست وخود این ناظورهٔ ناظرفریب بجلوه کدام صورت نمودار عاملان سنت راشگرف دستور العمل پدید آورده شده وعالمان ملت را نوآئین فتاوا فراهم کرده کسانیکه برهنمونی مطالعه طریق مستقیم برگرفته اند فروغ این نیر نورانی را بار وشنی مشعل که شبرو را زا پیشرو باشد برابر گرفته اند ونظربازانیکه بنظارهٔ جمال صورت کمال حقیقت را فرا رسیده اند سواد این خال وخط زیبا را بصارت افزا سے

دیدهٔ بصیرت باز دیده دانایان رفته بساطها گستر ده اند و نمطها انور دیده و نقشبندان پیشین نقشها بسته اند و خطها بر جریدها
کشیده اما فروع فقه را با اصول حدیث در هم بستن نه آسان هر فضیلت دستگاه ست و روی هر مسئله با بر و شتر ترین دلیلی
برافروختن نه کار هر کار آگاه دریافته باشی که خود اینجا نقش آرای جادو طرازی هست و این کار ساخته را بپیاخته کارسازی
اعنی صورت آرای حقیقت و حقیقت نمای صورت جاده پیمای احسان باده پالای عرفان فرمانروای فریدون بارگاه
کشور خدیو سکندر دستگاه رهگرای سنت راهبر رهنمای خاصان ره سپر بهمن دیدار بهرام آثار خاقان کلاه قیصر پایه فرخ
فرجام حکمت احکام ستمگر گداز خرد ور نواز اندازه شناس فرخنده اساس دانش پسند بینش پیوند داراب کوس دارا ناموس
هما سایه همایون سایه با ابراد دریا مهر انوار پرویز گنج سنجر سنج عالی نسب الالقب جناب مستطاب معلی خطاب الاجاه والمنزله
نواب سید محمد صدیق حسن خان بهادر لازال بالمجد والمفاخر که سخن را از دم گرمش چراغ خاموش از سر در گرفت
مهر امتناع نار مادر پایه سو قیمت تازه پذیرفت خدا پرستی که تا بر ساده اتقا آگاه دست بر گه عشرت دنیا را یکقلم پشت پا
زد تشکیل کردار یکه چون بصورت آفرین روی آورد فرجام صورت پرستان سراسر تار و مار کرد بفرمان همین رای منبعد
افاضت پسند در زمان میمنت نشان حکمرانی بانوی نوشابه جاه حجله آرای آلنقیاد درگاه روشنگر آیینهٔ صلاح و سداد
برهم زن هنگامهٔ بغی و فساد جانشین کشورکشایان تاجدار یادگار سربلندان روزگار قوت بازوی مملکت گوهر اکلیل معدلت
سلیمان تخت سکندر بخت بلقیس پایه برجیس پایه اقبال چاکر اجلال عسکر همایون علم سیادت توام جناب **نواب**
شاهجهان بیگم مخاطب بعالیجناب ییس دلاور اعظم طبقهٔ اعلای ستارهٔ هند و تاج هندوستان و رئیسهٔ بهوپال
دام لها العز والاقبال تصحیح فروع آگاه اصول دستگاه مبادی سواد مقاصد مراد جناب **محمد عبد الحق** ابقاه الله تعالی
و نظر ثانی فرزانه روشن روش فضیلت منش بالغ نظر دانش گهر جامع مزایای سعید ابو الحسن سید **ذو الفقار احمد**
حماه الله الاحد و کتابت خامهٔ زیبا نگار بدایع آثار منشی **محمد احمد حسین جعفی** پوری عافاه الله القوی
و اصلاح حجر از فتوت پناه مهارت دستگاه **حافظ کرامت الله** حفظه الله بادارت کاردان دیانت نشان **محمد**
عبد المجید خان اعانه المنان در **مطبع شاهجهانی** مرین صحیفهٔ انیقه در قالب طبع ریخته آمد و باحسن اوقات صورت
اتمام داده خاطر خواه نقشی بر لوح مراد انگیخته ؛

نظم تاریخ

کارم همه آسان کند افتاد اشکل ۔ طوفان محیطم فگند جانب ساحل

اما اگرم پیش ره وادی مجنون — لیلی ببر خویش نشانید بمحمل
گاهی که شتابیده ره شوق شتابیم — رهزن بوطن خفته بود خضر بمنزل
آخر نتوان صید غزالی بحرم کرد — از بتکده آرم صنمی حورشمائل
هنگامهٔ عشق بزم گرم نکرده — شمعم که نیفروخته افتاد بمحفل
مدهوشم و گرد خرابات نگشتم — مجنونم و از بادیه دورم بمراحل
باشد که بدین مشق برآید بسنگی — سوز دو صفت پروانه و نالند عنادل
آنکس که از و جنس محبت نخریدند — نقصان ز زیان دارد و نز فائده حاصل
دریوزهٔ همت ز در فقر توان کرد — شاهی که دهد دولت پرویز بسائل
نازم که بهمین صفت فقر ز نواب — در حضرت اقطاب شمارند فضائل
آن سید جمجاه که در کشور انصاف — نامش نبرد خلق بجز خسرو عادل
صدیق حسن خان که بجولانگهش افتاد — هر ذره بخورشید جهانتاب مقابل
ای برزده در صحن تو اورنگ سلیمان — وی ملک سبا گشته در اقطاع تو شامل
چون قبله نمائی که سوی کعبه گراید — سوی تو دل خلق خدا ساخته مائل
هم مایهٔ درویش به پیش تو توانگر — هم پایهٔ دیوانه بپهلوی تو عاقل
پنهان تو غائب نشد از بزم حضوری — پیدای تو گو ساخته باشد بمشاغل
دست تو سر معرکه انگشت سنان را — از خون جهان بست حنائی بانامل
بار دل بسر کفر ز تیغ تو جراحت — چندانکه ز افلاک حوادث شده نازل
تعمیر تو ویرانه و آباد زمینها — یکدست برافراخته ایوان و منازل
تهذیب تو چون گلکده در فصل بهاران — پرداخته زمان را ز خس و خار رذائل
جز میکدهٔ راز تو نبود که بدانجا — هشیار برد رشک بر آگاهی غافل
جز سحر حلال تو نیرزد که ره آورد — از هند ربایند و فروشند ببابل
هنگام زمین بوس بدرگاه تو دیدیم — پرویز بدر آمد و کسری شده داخل
پرداخته تا به نسق کار جهان را — راند رعیت عمل شحنه و عامل

آن شنگرِ فضل که هنگام افادت ... زانوی ادب پیش تو ته کرده افاضل
آن پایهٔ تدقیق که تحقیق نماد ان ... آیند بزم تو و پرسند مسائل
نازم رقم آرائی کلکت که بتالیف ... زد نقش که شد نقش حریفان همه باطل
پرداخت کتابی و لقب کرد بدورش ... ما ناکه رسید از افق فن مه کامل
هر مسئلهٔ فقه ببرهان حدیثی ... آورد بتحقیق شگرفان حلاحل
از پیچ و خم جعد که بندد دل عشاق ... خوشتر بود دش ربط مسائل بدلائل
هرکس که بدین تازه رقم ذوق نظر برد ... دیگر نگرائید بپارینه رسائل
پرداخته ام برروش تعمیه تاریخ ... مجموعهٔ تشریح مسائل بدلائل
۱۲ هـ ۹۸

ثابت رقم عیش مؤلف بجهان باد ... تا فرق توان کرد بپاینده و زائل

خاتمهٔ دیگر ریختهٔ خامهٔ ظهوری ظهور نظیری نظیر افتخار الشعرا حافظ خان محمد شهیر سلمه الله القدیر

امیر ملک بهادر که رشحهٔ قلمش ... گهی بدیده درآمد گهی بدل جا کرد
دم از علوم چنان بیقرار تر زده ست ... که دم کش نفس اضطراب دریا کرد
ببزم عام دهد خاص باده که بعمر ... نه در پیاله درآمد نه سیر مینا کرد
بکار علم چو پیوست کند طبیعت او ... کرشمه که به دلداری زلیخا کرد
تردد ش بسیر راه خودنمائی نیست ... هرانچه کرد برائی هدایت ما کرد
ادا فروش قلم در انامل شوقش ... حضور قیس خرام عزور لیلی کرد
جماعتی نتواند بعمرها کردن ... هرانچه کرد درین روزگار تنها کرد
بچار سوی فنا مایهٔ بقا بفروخت ... کرم معاملهٔ با عجیب سودا کرد
کشیده ست دو صد نقش دلفریب ولی ... طبیعتش دگر انگیختن تقاضا کرد
برآرزو منشان چشم التفات افگند ... کرم بحال طلب پیشگان شیدا کرد
بهار حسن بدو الاهله را نازم ⁂ ... که نقد شوق بجیب کمال انشا کرد

محمد شاه بزور اوله باز نشاند ... فقیه دهر هر آن فتنه که بر پا کرد
فشاند مایهٔ دین را بدامن تیبا ... محققانه زراه رموز کار فزا کرد
بصفحهٔ عفر ... آیینه دار یکتائیست ... نگه دلیل طلب قدرتی تماشا کرد
ببزم اهل طلب دور این پیالهٔ نغز ... بهار رشتهٔ تحقیق را دو بالا کرد
ز بسکه رابط دلائل بزرگ مطلب بیست ... گل حصول بدامان هر تمنا کرد
نظر فریب خرد عالمی مرتب شد ... چمن سخن گل لفظ بهار معنی کرد
ز رازها که همه نقد جیب پنهان بود ... نگاه مردمک دیدهٔ هویدا کرد
کسیکه رتبهٔ اندازهٔ طلب داند ... براه جستجو آرزو ز سر پا کرد
شهیر نغمه طراز که در ستایش او ... هزار رشته بدیوار سد محابا کرد

دعای دولت او کرد حرف و مضمون را
دعا بخویش اجابت بخویش دعوی کرد

تاریخ انطباع از منشی شبیل احمد سهسوانی سلمه الله تعالے

زہے جلوهٔ شکر نواب عالم ... که روشن چراغیست در شام سنت
چنان سعی او کار بالا گرفته ... کز آغاز پیداست انجام سنت
سو بزم شوکان ... صلائے ... که عام است در دوره جام سنت
بدو چنان قدردان گشت شائع ... اگر خوشترین بود ایام سنت
شد از ریزش بادهٔ جام فیضش ... بلانوش بدعت حی آشام سنت
ز فوج ضلالت نشانے نمانده ... چو علمش برافراشت اعلام سنت
زند هر کسے نقد رحمت بدامان ... زهی بخشش و فیض و انعام سنت
درین قرب دوران کتابی نوشته ... در آفاق زد سکه بر نام سنت
بدو ور الاهله که هر موج سطرش ... پی منکر انست صمصام سنت
رقم زد جمیل از پی سال طبعش ... که توقیع اسلام احکام سنت

۱۲ ھ ۹۵

فهرست خطا وصواب هردو جزء کتاب بدءة الاٰبله من ربط المسائل بالادله

وعدم مراجعت بوجه علالت طبیعت سبب بادت سهوات شد درجزء اول معهذا درمواضع مشکوک درکتاب اول بماخذ رجوع باید کرد تا ایراد غیر وارد دامن نگیرد ومجرد تعصب دست بگریبان نزند والعفو عند کرام الناس مامول

صفحه	سطر	خطا	صواب
۳	۶	لشناسد	نشناسند
۷	۱۰	وصول فقه	×
۸	۵	الطلب	الطلب وقول مفيد
〃	۱۴	مزفی	مزفی
۹	۱	عربية	غزية
〃	〃	ایضا	ایضا
〃	۳	خود	خودرا
〃	۱۴	راو	راه
۱۱	۲	بالتزاش	بتزیش از بنای غیر باو
〃	۵	نسبت بانچه	بنسبت انچه
〃	〃	شریعت ست	شریعت است بسوی آن
〃	۷	عمل	انتقال
۱۳	〃	وتقلد	نتوان گفت که نزد آنکسان نقص یک مجتهد تقلید مجتهد دیگر کند تقلد
〃	۹	مجتهد ست	نیز اجتهاد مجتهد اول است
〃	〃	مقلد	کس
〃	۱۰	خود	او

صفحه	سطر	خطا	صواب
۱۲	۱۴	گیرند	گیرد واگر از تقلید ناگزیر است پس مناسب آنست
〃	۱۵	و نیز حاجت بان نیست	+
۱۳	۹	تقلید	رای
〃	〃	آنخذ	باخذ
〃	۱۱	باشد ورنه	از
〃	۱۲	مشتمل	که مشتمل
〃	〃	یا	باشد یا
〃	۱۳	خود	خودش
۱۷	۹	دران نگس	دران
〃	۱۲	نگس	میتة
۱۸	۹	و معنی رکس و رجس یکیست	-
〃	〃	رجس	رکس بمعنی رکس و رجس یکیست
۱۹	۲۲	طهارت بول	طهارت
۲۰	۷	نازح	برنازح
〃	۱۱	تعرض	اعتراض
〃	۲۱	نیست	پس

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣٠	٢١	تغیرو	تغیر باشد
٣١	٤	تغیر آب	تغیر آب را طاهر
〃	〃	طاهر را	+
〃	٦	واز آنهم	واگر از آنهم
〃	〃	مطلق	مطلق لتبنی طاهر
〃	〃	که	پس
〃	٢٢	عدم اجزاء	انکشاف
〃	〃	شاید	شاید واگر عمداً اقدام برغیر مجزی نمود پس منکشف شد که این آب مجزی ست تقیا بر این انکشاف ست
٢٥	١٢	وضو	بوضو بغیر آن
[illegible]	٢٠	[illegible]	سترده
[illegible]	٢	اقتصال	+
٢٩	١٨	بالا ولی باشد	نیز خواهد شد
〃	٢١	باآنکه	چه
〃	٢٢	مطلق	باآنکه مطلق
٣٠	٢١	این منافی	این را
〃	〃	مسجد	مسجد منافی
٣١	١٤	عنایت	عنایت ست
〃	〃	نباشد	+

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣٢	٢١	ست	ست باآنکه معارض ست بحدیث انس نزد دارقطنی ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم احتجم ولم یزد علی غسل محاجمه ودر اسنادش صالح بن مقاتل ست وآن غیر قوی ست
٣٨	٧	ووجود	ووجودش در وجوب نماز مؤثر نیست وسبب عبارت از چیزی است که وجو
〃	〃	سبب	باشد
〃	٩	نیست	+
٣٥	٢	فرست	هردست
〃	١٥	جامه	جامه
٤٠	٢٢	نه آنکه	چه آنکه
〃	٢٣	مسجد	مسجد را
[illegible]	[illegible]	ست	گردانید
٤٢	١	ودر	ولکن در
٤٧	١٣	شفاء	شفاها
〃	٢٢	وتاذین	تاذین
〃	٢٣	صحت روایت	صحت روایت او پس قبول روایتش نزد غیرهم متعین نیست

صفحه	سطر	خطا	صواب
٤٩	٦	بعد از هر دو	+
〃	〃	و مخالف	و نیز بعد از اقامت زیرا که مخالف
٥١	٤	کریمه	کریمۂ فاستمعوا له وانصتوا
〃	〃	و قول	و قول او صلعم
٥٤	١٧	لقنی	نقّنی
٥٦	٤	درووش	درووش
〃	٢٢	المخطبین	المتخبطین
٥٨	٦	اسکتوا	اسکنوا
〃	〃	سکوت	سکون
٥٩	١٨	اثرم	اثرم
〃	٢٠	فلیس	فلبس
٦٠	٩	از باب امر معروف و نهی از منکر ست	+
〃	١٠	مستتر	مستمر
〃	٢٢	این نماز	جماعت
٦١	١٦	صبی	صبی فقط با امام
〃	٢٣	نیست	نیست واقعۂ ابوتم در حال عودش متوهم صحیح نیست
〃	〃	دیگر است	دیگر ست و آنکه صف متاخر اقتدا بصف متقدم نماید پس مراد بدان آنست که رکوع

صفحه	سطر	خطا	صواب
			بر رکوع و سجده و سجده آن ادا کند زیرا که صف متقدم اعلم ست بر رکوع و سجود امام بخلاف صف متاخر که حال رکوع و سجود بر وی مخفی ست پس رسول خدا صلعم متاخر را فرمود که بمتقدم خود از صفوف جماعت اقتدا نماید
٦١	٢٣	زیرا که الی قوله شده	+
٦٣	٦	مخالفت	مخالفت دارد مانند
〃	〃	دارد	+
٦٥	٢	نیست	نیست و دال بر مشروعیت انجذاب کسی که بجنب امام ست حدیث جابر ست نزد مسلم ان النبی صلی الله علیه و آله وسلم قام عن یمینه فجاء آخر فوقف عن یساره فاخذ النبی صلعم بایدیهما فدفعهما حتی اقامهما خلفه
٦٥	٣	کسے که بجنب امام ست	لاحق کسی را که
〃	〃	و صف	در صف منعقد ست
〃	١٥	قعود	سجود

صفحه	سطر	خطا	صواب
۷۰	۲۳	نیست	نیست چه رسول خدا صلعم باحراق تخلفین از جماعت نیز هم نمود با آنکه جماعت واجب نیست زیراکه در نماز جماعت
〃	۲۳	زیراکه در نماز جمعه	+
〃	〃	و انچه	و درینجا انچه
۷۲	۱۴	خطبه	خطبه منجمله
۷۵	۶	تحدید مقدار مسافت سفر	تعیین حدی که قاصر سفر
〃	۱۰	توان	توانند
۷۸	۲	طالب	مطلوب
[illegible]	۴	و نتوان گفت الی قوله مرفوع ست	+
[illegible]	[illegible]	بیا گفت گزارده بلکه	+
۹۳	۲۲	این دو امکان بالای	و نزد امکان تخلص تخلص
۹۶	۵	کل	کل سیت
〃	۴	بعض	بعض او
〃	۱۱	بعض بعض	+
〃	[illegible]	شده اند	تکفیر بعض دیگر نموده اند
۹۴	۵	زیراکه	با آنکه
〃	۸	انبسطوا	لا تنبسطوا
۹۷	۱	جبه آخر	و آخر

صفحه	سطر	خطا	صواب
۹۶	۲	بلکه ازان هم سخت تر است	+
۹۸	۲۱	سمعته صلعم	قال انا [illegible] رسول الله صلعم [illegible]
〃	۲۲	اعتبار حولان حول	عدم وجوب [illegible]
۱۰۰	〃	فصل و	فصل نزد بعضی
۱۰۱	۱۲	نقد	نفل
۱۰۳	۲۱	بست و نه	سی و [illegible]
۱۰۷	۲۳	اعلویت	اعلویت [illegible]
۱۰۸	۹	عاصی	[illegible]
۱۰۹	۱۸	وحدیث ام الفضل الی قوله آمده	+
۱۱۰	۳	و اگرچه	[illegible]
〃	〃	باشد که	باشد
۱۱۱	۹	یا انچه	تا انچه
〃	۱۹	نقل	نفل
۱۱۳	۱	رصدقات	بر صدقات
〃	۷	[illegible]	[illegible]
۱۱۸	۲	و تصریح	و این تصریح
〃	۹	[illegible]	[illegible]
〃	۱۳	نیا شده	نیا شده و [illegible]
〃	[illegible]	[illegible]	+

صفحه	سطر	خطا	صواب
۱۱۵	۱	اما	واما
〃	۷	اہل رض	اصل رض
〃	۹	ہر سہ چیز	چیز ہا
۱۲۰	۲	در	در یتامی و ابن سبیل و مساکین
۱۲۶	۲۰	کرده	کرده نمایند
۱۳۱	۱۸	جز صوم	بسبب صوم
۱۳۵	۲۱	و مطلق	و بر مطلق
〃	〃	مردود	دلیل نیست و استنباط ولد جائز
۱۳۷	۱۷	القائل	الفائل
۱۴۰	۱۸	آنحضرت صلعم	رب العزت
۱۴۲	۱۴	بلکه نزد	بلکه نزد عدم
۱۴۳	۴	یا بعد	بعد
۱۴۹	۱۶	از احمد	+
〃	〃	کرده اند	کرده اند و منقول از احمد
〃	۱۷	و بناء	مسبوق ست از جماع و بناء
۱۵۵	۱۲	گفته	گفته که
۱۵۶	۱۱	تعیین	این تعیین
۱۵۷	۱	نمیتواند شد	نمی تواند شد نکاح بروی واجب بود
〃	۳	و ترک	بلکه ترک

صفحه	سطر	خطا	صواب
۱۵۷	۴	بلکه الی قوله باوجود	+
〃	〃	تجویز	بسبب تجویز
〃	〃	ترغیب کرده	+
۱۶۲	۱۹	و شک نیست الی قوله اعمام ست	ـ
۱۶۳	۲	شاہد	شاید
۱۶۷	۲	بسوی	بسوی آنها بنابر
〃	۱۰	خویش	اورا
۱۶۸	〃	اعتقها	اعتقها وتزوجها
۱۷۴	۱۴	و وطی لشبهه بود	با لبودن وطی شبه
۱۷۵	۱۳	و این عام تا غیره	+
۱۷۶	۴	نیست	ست
〃	۲	در آنچه	از آنچه عبد با کلش باشد نه آنکه
۱۷۹	۱۰	صحابه که	صحابه با آنچه که
〃	۱۸	طلاق سه قرو ست	طلاق بعد و عدتش سه قرو ست
〃	۲۱	عمرو	عمر
۱۸۲	۲۰	نشد و اگر بقصد معنی کرد شد	واقع شود
〃	۲۲	تحسیش	تحشیش
۱۸۴	۱۹	طلاق کرده	تعلیق طلاق بشرط مشیت او تعالی نموده

صفحه	سطر	خطا	صواب
١٨٧	٧	بزنم	طالق باشی
١٨٨	١٣	نزد وطی	+
١٩٠	٦	بعد العود	بعدم عود
١٩٦	٤	مقرست	مقر نیست
״	١١	محل	محتمل نیست
١٩٨	٢	وی استفاده	+
״	״	کرده	ست
٢٠١	٦	طعام	اطعام
״	١٧	طعام	اطعام
٢٠٦	٢٠	زوجت	زوجات
٢١٠	٨	نیست	نیست بلکه باذن وج
			وفا نیز ست
٢١٢	١٨	ولے	وے
٢١٣	٢٢	این تسبیب نیست	تسبیب سبب خروج
			از اخم
٢١٤	٤	ابل بی وجه ست	اہل و بربی وجه ست
~~٢١٦~~	~~١٢~~	~~کفر~~	~~کفر~~

تم اصلاح الجزء الاول ويليه اصلاح الجزء الثاني

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢٢٠	١٢	یبتا عون	یبتاعون
״	١٣	ابتاع	ابتاع
״	١٤	حساب	حسبان
״	״	اندست	ست
٢٢٣	٣	عامة	ولایت عامه
٢٢٤	٨	البیع فی	البیع و فی
~~״~~	~~١٥~~	~~نهی~~	~~نهی~~
٢٢٧	١١	الاثمان	الاثمان الخ
٢٢٨	٧	ابوالهرم	ابوالهیم
٢٣١	٢	نا	فا
״	١٠	اذ	اذا
״	١٢	تبناع	یبتاع
״	١٦	فضول	فضولی
٢٣٧	״	اماه حجت	اماه حجه
٢٤٠	١٤	مزانبه	مزابنه
٢٤١	٢	جلوبت	تلبب
٢٤٥	١٠	مستقرض	مستقرض
״	١٤	لهم	بهم
٢٤٧	١٨	فلسرة	فكسرة
٢٤٩	١٩	ولی	دولی
٢٥١	١١	لیرد	تمیزه
~~٢٥٤~~	~~٣~~	~~البیع~~	البیع
[illegible]	١١	زا	زاه
٢٦٥	٣	یا انكه	با انكه
٢٦٨	١٢	تقفل	تفضل
٢٧١	٣	زنیت حجر	زنیست حجر
٢٧٢	٦	معصوم مسلم	مسلم معصوم

